



TOM 7 №3

ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΙΣ

ISSN:2658 3976

Метаморфозис

Учредитель

ООО «Сообщество профессиональных социологов»

Редакционный совет

Главный редактор:

Т.Ю. Сидорина,
д.филос.н., ординарный профессор
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Заместитель главного редактора:

Тихон Шейнов, аспирант
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Члены совета:

И.А. Аполлонов, дилос.ф.н., профессор
кафедра истории философии КГТУ

А.А. Глухов,
к.филос.н., доцент
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Д.Н. Дроздова
к.филос.н., доцент
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

А.Ю. Дудчик, к.филос.н.,
заместитель директора по науке
ИФ НАН Беларуси

В.А. Емелин
д.филос.н., профессор
Факультет психологии
МГУ им. М.В. Ломоносова

О.А. Жукова
д.филос.н., профессор
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

В.М. Карелин
к.филос.н., доцент
Факультет философии РГГУ

Metamorphosis

Institutional founder

RPO "Community of professional sociologists"

Advisory board

Chief editor:

T.Yu. Sidorina,
D.Sc. (Philosophy), Full Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

Deputy Chief editor:

Tikhon Sheynov, Postgraduate,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

Members:

I.A. Apollonov, D.Sc. (Philosophy), Professor,
Department of History of Philosophy, KSTU

A.A. Gloukhov,
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

D.N. Drozdova,
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

A.Yu. Dudchik, Cand. Sc. (Philosophy)
Deputy Director for Science
IP NAS, Belarus

V.A. Emelin
D.Sc. (Philosophy), Professor,
Department of Psychology
Lomonosov Moscow State University

O.A. Zhukova,
D. Sc. (Philosophy), Professor, School of
Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

V.M. Karelin, Cand. Sc. (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy, RSSU

И.С. Курилович,
к.филос.н., доцент
Факультет философии РГГУ

I.S. Kurilovich, Cand. Sc. (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy, RSSU

Н.Е. Покровский
д.филос.н., ординарный профессор
Факультет социальных наук
НИУ ВШЭ

N.E. Pokrovsky,
D.Sc. (Philosophy), Full professor,
Department of Social Sciences
NRU HSE

Редакционная коллегия

Editorial board

Технический редактор:

Тихон Шейнов

Technical editor:

Tikhon Sheynov

Секция «Филология»:

Марина Толкачева (руководитель)

Варвара Литвинова

Section "Philology":

Marina Tolkacheva (Head)

Varvara Litvinova

Секция «Философия»:

Иван Регульский (руководитель)

Евгений Ненадыщук

Section "Philosophy":

Ivan Regulskiy (Head)

Evgeniy Nenadishuk

Оформление номера:

Елена Ашурова

Екатерина Чекалина

Design:

Elena Ashurova

Ekaterina Chekalina

Продвижение журнала:

Олег Нестеров

Евгения Нерба

Public relations:

Oleg Nesterov

Evgeniya Nerba

Дата публикации: 25.04.2023

Опубликованные в журнале материалы
распространяются свободно
при условии ссылки на первоисточник

ISSN: 2658 3976

e-mail: metamorphosis@hse.ru

Веб-сайт: metamorphosis.hse.ru

Адрес редакции: 105066, г. Москва, Старая
Басманная ул., д. 21/4, стр. 1

©Метаморфозис 2023

Publication date: 25.04.2023

The writings published in the Journal
can be reproduced elsewhere
so long as the original source is cited

ISSN: 2658 3976

e-mail: metamorphosis@hse.ru

Website: metamorphosis.hse.ru

Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., building
1, Moscow 105066 Russia

©Metamorphosis 2023

О журнале

«Метаморфозис» – это научное периодическое издание, публикующее результаты исследований молодых ученых в области социально-гуманитарных наук. В журнале публикуются исследования, рецензии, обзоры научных мероприятий и другие материалы, посвященные широкому спектру проблем философии, культуры и общества. Основными ценностями «Метаморфозиса» являются смелость и оригинальность философских высказываний, открытость к пересечению исследовательских и дисциплинарных горизонтов, а также соблюдение норм академической этики.

Цели журнала

- Внесение вклада в развитие отечественной исследовательской среды в сфере социально-гуманитарного знания;
- Вовлечение молодых ученых в интеллектуальный диалог, предоставление им площадки для научных высказываний и дискуссий;
- Привлечение внимания отечественных исследователей к актуальным произведениям российских и зарубежных авторов путем публикации переводов и рецензий;
- Популяризация философского знания в среде широкой образованной аудитории.

Предметные области

- Философия культуры и искусства;
- Философия науки и техники;
- Исследования русской философии и литературы;
- Социальная и политическая философия;
- История русской и зарубежной мысли.

Периодичность выпусков

3 раза в год

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: <http://metamorphosis.hse.ru/>.

Журнал выпускается в рамках научно-исследовательского проекта школы философии и культурологии НИУ ВШЭ.

About the Journal

Metamorphosis is a scientific periodical that publishes the results of research by young scientists in the social and human sciences. The journal publishes research, reviews, reviews of scientific events and other materials devoted to a wide range of problems of philosophy, culture and society. The main values of Metamorphosis are courage and originality of philosophical statements, openness to crossing research and disciplinary horizons, as well as compliance with academic ethics.

Aims

- Contribution to the development of the domestic research environment in the field of social and humanitarian knowledge;
- Involvement of young scientists in intellectual dialogue, providing them with a platform for scientific statements and discussions;
- Attracting the attention of native researchers to the current works of Russian and foreign authors by publishing translations and reviews;
- Popularization of philosophical knowledge among a wide educated audience.

Subject areas

- Philosophy of Culture and Art;
- Philosophy of Science and Technics;
- Studies of Russian Philosophy and Literature;
- Social and political Philosophy;
- History of Russian and Foreign Thought.

Frequency of Issues

3 times a year

The journal is electronic and distributed free of charge. All articles are published in the public domain on the site: <http://metamorphosis.hse.ru/>.

The journal is published as a part of a research project at the HSE School of Philosophy and Cultural Studies.

Содержание

От редакции 9

Восточные исследования в Высшей школе экономики

Н.А. Канаева

Вклад А.К. Уордера в буддологию 11

Никита Барков

Семь главных тем буддийского учения в монографии
Э. Уордера «Индийский буддизм» 13

Валерия Николаева

Истолкование буддийского закона причинности
пратитья-самутпада Э. Уордером 23

Екатерина Чекалина

«Будда и мир», или Социальная доктрина Буддизма 33

Элина Котова

Принцип ахимсы в мировоззрении и деятельности Махатмы Ганди 44

Екатерина Туманян

Имагинативный ориентализм Германа Гессе 54

Филология и востоковедение

Анастасия Жбанова

О неудавшейся обратной ассимиляции, или почему нельзя верить литературным
мифам: «Русский черкес» А.В. Дружинина как зеркало этнокультурных стереотипов 63

Мариам Квелиашвили

Соотношение образов главных героев поэмы Шота Руставели
«Витязь в тигровой шкуре» (ვეფხისტყაოსანი): образ в тексте и искусстве 72

Ксения Ахошина

Тенденции в изучении Китая в России в начале XIX – начале XX вв.:
тематика и содержание основных журналов периода 91

Айдар Фряхутдинов

Взаимовлияние синто и буддизма в Японии 102

Переводы

Илья Онегин

Ханс Блюменберг. Атомная мораль против атомной стратегии

112

Ханс Блюменберг

Атомная мораль против атомной стратегии

120

Contents

Editor's Introduction	9
-----------------------	---

Oriental Studies in Higher School of Economics

<i>N.A. Kanaeva</i> A.K. Warder's contribution to Buddhology	11
<i>Nikita Barkov</i> The Seven Major Topics of Buddhist Teaching in A. Warder's "Indian Buddhism"	13
<i>Valeria Nikolaeva</i> The Interpretation of the Buddhist law of causality Pratitya Samutpada by A. Warder	23
<i>Ekaterina Chekalina</i> "Buddha and the World", or the Social Doctrine of Buddhism	33
<i>Elina Kotova</i> The Principle of Ahimsā in Mahatma Gandhi's Worldview and Activities	44
<i>Ekaterina Tumanyan</i> Imaginative Orientalism of Hermann Hesse	54

Philology and Oriental Studies

<i>Anastasia Zhbanova</i> On Unsuccessful Reverse Assimilation, or Why it is Better Not to Believe the Literary Myths: Alexander Druzhinin's "A Russian Circassian" as a Mirror of Ethnocultural Stereotypes	63
<i>Mariam Kveliashvili</i> Image of Main Characters of "The Knight in the Panther Skin" (ვეფხისტყაოსანი) by Shota Rustaveli: Between Textual and Art Imagery	72
<i>Ksenia Akhoshina</i> Trends in the Development of Asian Studies in Russia in the Early XIX – Early XX Centuries Based on the Analysis of Asian Studies Journals of the Period	91
<i>Aidar Faryakhutdinov</i> The Syncretism of Shinto and Buddhism in Japan	102

Translations

Ilya Onegin

Hans Blumenberg. Atomic moral vs atomic strategy

112

Hans Blumenberg

Atomic moral vs atomic strategy

120

Тема номера: многоликий Восток: религия, политика, искусство

Дорогие читатели, представляем вашему вниманию третий выпуск седьмого тома журнала «Метаморфозис»! В этот раз мы решили коснуться темы Востока, рассмотреть самые разные ее аспекты. Ряд статей посвящен вопросу о буддизме, но есть и другие, не менее любопытные материалы.

Работы **Никиты Баркова**, **Валерии Николаевой** и **Екатерины Чекалиной** посвящены анализу труда известного британского филолога-индолога Энтони К. Уорда «Индийский буддизм». Статьи основаны на переводах фрагментов данной работы, в которых дается реконструкция важнейших концепций буддизма. Никита Барков рассуждает о реконструкции Уордером семи главных тем – теоретической и практической основы учения Будды. Валерия Николаева показывает, каким образом Уордер излагает буддийский закон причинности (пратитья-самутпада). Екатерина Чекалина анализирует реконструкцию Уордером социальной доктрины буддизма, тесно связанной с представлением о причинности и вытекающей из него идее о равенстве всех людей.

К этому блоку примыкает ряд других статей. **Элина Котова** рассуждает о принципе ахимсы (ненасилия) в мировоззрении и деятельности Махатмы Ганди, показывая личностные истоки его взглядов и их специфику на фоне традиционной индийской культуры: индуизма, буддизма и джайнизма. **Айдар Фаряхутдинов** исследует вопрос о взаимодействии синто и буддизма в Японии, доказывая, что буддистское учение преобразило синто на уровне мифо-ритуала, но не затронуло фундаментальных форм синтоистского мышления.

Екатерина Туманян задается вопросом о том, служит ли имажинативный ориентализм, западный образ Востока, лишь «агентом влияния империализма», или в нем есть что-то помимо инструмента доминирования? Автор опровергает критику имажинативного ориентализма Э. Саидом, опираясь на литературное наследие Германа Гессе – повесть «Сидхартха» и роман «Игра в бисер». **Ксения Ахопина** показывает, как изменялся в России образ Китая в публицистической и научной периодике времен начала XIX – начала XX вв.

Следующие две работы связаны с литературными произведениями. **Анастасия Жбанова**, изучая произведение А.В. Дружинина «Русский черкес», показывает, как «колонизатор» становится жертвой Кавказа, о котором он до этого мыслил, опираясь на этнокультурные стереотипы. Статья

Мариам Квелиашвили посвящена поэме XII-XIII вв. «Витязь в тигровой шкуре» Шоты Руставели. Мариам показывает, с одной стороны, вписанность образов главных героев поэмы в общую традицию грузинской литературы, с другой стороны – то, как эти образы изменились в персидской миниатюре последующих веков. В завершение номера **Илья Онегин** предлагает читателям ознакомиться с переводом текста Ханса Блюменберга о противопоставлении атомной морали и атомной стратегии.

Выражаем благодарность преподавателям Национального исследовательского университета «Высшая школа философии», оказавшим помощь и поддержку в подготовке этого номера – профессору Школы философии и культурологии ФГН Наталии Алексеевне Канаевой, доценту Школы филологических наук ФГН Алексею Владимировичу Вдовину, доценту Школы философии и культурологии ФГН Александру Владиславовичу Михайловскому и преподавателю Школы Востоковедения Факультета мировой экономики и мировой политики Марии Владимировне Ефименко.

Выпуск получился весьма «концентрированным», поэтому любителям восточной тематики данные работы точно покажутся интересными. Впрочем, приглашаем к ознакомлению и всех остальных.

Читайте, комментируйте, подписывайтесь на нас в социальных сетях!

Редакция

Вклад А.К. Уордера в буддологию

Н.А. Канаева, доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

Три размещенные ниже статьи объединяет объект исследования – книга известного британского филолога-индолога Энтони Кеннеди Уордера (1924–2013) «Индийский буддизм» (Warder A.K. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited), которая вышла в 1970 году. Книга заняла важное место среди классических работ по буддизму, так как включает анализ большого количества буддийских канонических текстов на пали, санскрите и китайском языках.

Известность Э. Уордеру принес учебник «Введение в пали» (1963), в котором он заимствует грамматические примеры из «Дигха-никаи» («Собрания длинных сутт») Палийского канона буддийских текстов. Две другие популярные работы Уордера – «Индийский буддизм» (1970), и восьмитомник «Индийская литература кавья» (1972–2011). Работа с буддийскими текстами «привела» ученого в буддизм, и даже заупокойную службу для него и его жены проводили по буддийскому обряду.

Академическая карьера Э. Уордера в 1955–1963 гг. развивалась в Эдинбургском университете, в 1963–1990 гг. – в Университете Торонто (Канада). Всю свою жизнь он был активным членом Общества палийских текстов (The Pali Text Society, UK). Его работы признаются всем академическим сообществом, а в 1993 году был выпущен сборник работ «Буддийские исследования, в честь профессора Э. К. Уордера». Несмотря на такую популярность, его «Индийский буддизм» на русский язык никогда не переводился, поэтому Школа философии и культурологии в 2022 году в рамках семинара «Религиозные исследования: История, теория, поле» инициировала проект перевода нескольких глав в качестве учебного пособия для студентов. Результаты опубликованы по адресу: <https://disk.yandex.ru/i/QSUXwzoudGWLZA>. Современный буддизм представлен множеством локальных традиций, направлений и школ, в которых существует масса интерпретаций классических текстов. Для западного читателя понимание этих текстов затрудняется тем, что смыслы терминов западной и буддийской философии в лучшем случае образуют динамические пересекающиеся структуры, а в худшем – даже не пересекаются. Поэтому так важно иметь несколько переводов одних и тех же текстов на языках разных буддийских традиций, поскольку это

повышает шанс исследователя найти в них ядро адекватного смысла первоисточника.

Публикуемые статьи основаны на авторских переводах с английского языка трех глав, в которых Э. Уордер реконструирует содержание важнейших концепций буддизма: семь главных тем, причинность (пратитья-самутпада) и взгляд на происхождение общества и его идеальное устройство. Для не-индологов отметим, что оформление подобных исследований имеет особенность – рядом с западными терминами в скобках указываются оригинальные термины. Уордер предпочел давать в своей книге не палийские, а санскритские эквиваленты, поэтому в статьях рядом с русскими выражениями мы указываем санскритские термины сначала кириллицей (чтобы читатель мог их произнести), а потом латиницей, но только при первом упоминании в тексте статьи. Все следующие упоминания будут сопровождаться санскритскими словами в кириллической транскрипции. Эта сложная конструкция из русских и санскритских слов выполняет роль метатермина в межкультурном диалоге. Такие метатермины являются необходимым инструментом межкультурных исследований, поскольку делают исследовательские тексты понятными представителям и западных, и незападных философских традиций.

Семь главных тем буддийского учения в монографии Э. Уордера «Индийский буддизм»

Никита Барков, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), nmbarkov@edu.hse.ru

В статье исследуется интерпретация Э. Уордером семи главных тем буддизма в четвертой главе его фундаментальной монографии «Индийский буддизм». Семь тем были упомянуты и отчасти раскрыты в «Махапаринирвана-сутре» Палийского канона. Исследователь реконструирует содержание названных тем также по другим текстам Канона и по китайским переводам. Эти темы – осознанность, усилия, силы, способности, могущества, просветление и Путь – составляют теоретическую и практическую основу учения Будды. Последовательное рассмотрение тем сопровождается обзором причин возникновения того или иного фактора просветления, а также препятствий, с которыми может столкнуться практикующий монах. Реконструкции Э. Уордера показывают постепенность формирования буддийских практик и недогматическое применение их правил.

Ключевые слова: могущества (бала), просветление (бодхи), Путь (марга) осознанность (смрити), семь главных тем буддийского учения, силы (сансары, риддхи), способности (индрия), усилие (прадхана).

Для цитирования: Барков Н.М. Семь главных тем буддийского учения в монографии Э. Уордера «Индийский буддизм» // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 13-22.

Введение

Всякое систематическое учение строится вокруг ядра из главных концептов, которые со временем семантически усложняются, детализируются и корректируются. Буддийское учение – не исключение, по крайней мере, в его истоках. Как раз истоки и рассмотрены известным британским буддологом Энтони Кеннеди Уордером в его известной монографии «Индийский буддизм» (1970). В четвертой главе под названием «Учение Будды» взят тот срез буддийской доктрины, который сложился к моменту завершения Буддой его физического существования и нашел воплощение в Махапаринирвана-сутре Палийского канона. Махапаринирвана-сутра – довольно объемный текст, самый длинный в собрании Дигха-никая: в нем шесть глав, основной сюжет которых – последнее путешествие Будды из Раджагрихи

через Наланду, Вайшали и множество селений в Кушинагар – место его последнего упокоения и кремации. По пути учитель провел немало бесед на самые разные темы не только с буддийскими монахами и аскетами других направлений, но и с мирянами разных сословий, объясняя различные положения буддизма.

Э. Уордер выбрал те наставления Учителя монахам, которые были сделаны в городе Вайшали и содержали краткое изложение его учения. Он предрек, что учение должно быть «убежищем» для монахов и что оно само станет учителем после его ухода¹. Исследователь не просто пересказал содержание беседы, он выделил семь тем (от четырех основ самообладания до благородного восьмеричного пути) и отметил, что «изложенное в Вайшали, по-видимому, было общим для всех школ буддизма», поскольку «мы находим тот же список из семи тем, во многих других текстах всех известных школ»², как тхеравады, так и махаяны. Они содержатся в третьем разделе Трипитаки (*Tripitaka*) – Матрике (*Mātrkā*) или Абхидхарме (*Abhidharma*)³, в основном тексте индо-тибетского буддизма о пути махаяны Абхисамай-аланкаре (*Abhisamayālaṅkāra*, «Украшение из постижений»), в четвертой главе фундаментального теоретического текста школы виджнянавада (санскр. «учение о сознании») Мадхьянтавибханге (*Madhyāntavibhāṅga*)⁴. В перечисленных и во многих других текстах эти семь тем часто именуются «тридцатью семью принципами о стороне просветления», они связываются со всеведением Будды, а также являются характеристиками просветления Будды, бодхисаттв и шраваков⁵.

Поскольку в прочитанной в Вайшали проповеди дан только перечень семи принципов, Уордер привлекает для понимания их смыслов другие главы Махапаринирвана-сутры⁶ и другие буддийские тексты, пытаясь найти некое общее для всех школ буддизма ядро названных принципов, а не ограничиваться интерпретациями только одной школы. Выделим главное содержание семи тем, на которое обращает внимание Э. Уордер, и отметим специфику его интерпретаций названного содержания.

Осознанность

¹ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 81.

² Ibid.

³ Ibid. P. 82.

⁴ Ibid. P. 81.

⁵ Ibid.

⁶ Эта тема затрагивалась Буддой в беседе с монахами в Раджагрихе (ныне Раджгир) после дискуссии о вриджах (народ одной из основных племенных территорий-махаджанапад на северо-востоке Древней Индии со столицей в Вайшали) в начале *Махапаринирвана-сутры*.

Содержание первой темы, осознанности, исследователь реконструирует на основе сутры школы стхавиравада – Сутры об основах памятования [осознанности], Смрти-упастхана-сутра (*Smṛtyupasthāna Sūtra*). Согласно тексту сутры, в беседе с местными монахами города Калмашадамья в местности Куру Будда раскрыл им, что практики осознанности (они же основы памятования⁷) являются частью благородного восьмеричного пути⁸, который суть «единственный путь для очищения, для выхода за пределы скорби и плача, для исчезновения несчастья и уныния, для обретения средства, для опыта прекращения [сознания]»⁹.

Четыре основы (упастхана, *upasthāna*)¹⁰ памятования (или осознанности – смрити, *smṛti*) следующие: (1) обращение к телу (или «субстанции», кая, *kāya*) – практика состоит в осознании всего телесного (своего тела и внешних объектов по-отдельности и в комплексе); осознание должно быть «энергичное / интенсивное (атапин, *ātāpin*), внимательное (сампраджана, *samprajāna*), памятующее об осознанности (смритимант, *smṛtīmant*), устранившее желание (абхидхья, *abhidhyā*) и отвращение (даурманасья, *daurmanasya*) к миру (что можно понять как незаинтересованность осознанности); (2) обращение к опыту (ведана, *vedanā*), представляющее собой аналогичную практику наблюдения с теми же характеристиками сознания (интенсивностью, внимательностью, самоосознанностью, незаинтересованностью), но направленную на чувствования приятного и неприятного; (3) обращение к мысли (читта, *citta*) – аналогичная практика работы с собственными мыслями; (4) обращение к принципам (дхарма, *dharma*) – аналогичная практика наблюдения остальных элементов потока своего сознания – дхарм, которые Уордер называет «принципами»¹¹. Этот перевод вполне уместен, поскольку, как становится понятным из более подробного изложения четырех видов осознанности, речь идет о характеристиках сознания, которые препятствуют достижению нирваны.

Далее в сутре скрупулезно описаны правила каждой из четырех видов практики осознанности: в каком месте нужно практиковать, в какой позе, как при этом нужно дышать и контролировать акты своего дыхания (вдох и

⁷ Два термина использованы для передачи смысла одного буддийского термина потому, что в европейских языках нет одного слова, значение которого полностью соответствует значению слова *smṛti*.

⁸ Согласно первой проповеди Будды, осознанность – седьмая ступень восьмеричного пути. – Сутта [Первого] поворота Колеса Закона // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Пер. с пали, санскрита и тибетского языков с коммент. В.П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008. С. 38.

⁹ Warder A.K. *Indian Buddhism // Conditioned origination*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 83.

¹⁰ Иногда пишется и трактуется как *prasthāna*.

¹¹ Warder A.K. *Indian Buddhism // Conditioned origination*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 83–84.

выдох). Для практики осознанности тела указывается ее цель: монах «должен размышлять о различных элементах и органических субстанциях, из которых состоит тело, и размышлять о том, что должно произойти с ним после смерти, о его постепенном разложении и превращении в груды костей. Таким образом, он помнит о «прекращении» тела и культивирует непривязанность [к нему]»¹². Для практик осознанности чувствования и мысли также приводятся классификации разных видов чувствования и мысли (например, чувствование приятного от нечувственного опыта – от мысли), а далее открывается цель самих практик: они также служат достижению непривязанности к этому миру¹³.

Осознанность принципов осуществляется «с учетом пяти препятствий (ниварана, *nīvaraṇa*)» к свободе от ментальной привязанности к миру, которые и являются критериями организации этого вида практики осознанности. Сутра выделяет пять видов «препятствий»: внутреннюю волю к удовольствию (камаччандас, *kāmacchandās*); злобу (вьяпада, *vyāpāda*), глупость (стыанамиддха, *styānamiddha*), тщеславие (ауддхатьякаукритья, *auddhatyakaukrītya*, определяемое в комментариях как озабоченность мнением других) и неуверенность (вичикитса, *vicikitsā*)¹⁴.

Рассмотрение практик самоосознанности продолжается в Смерти-упастхана-сутре рассмотрением практик продвижения к просветлению через разрушение «привязанностей» пяти групп (упадана-скандхас, *upādānaskandhas*) и проникающих в сознание через шесть пар входов (аятана, *āyatana*). Когда монах медитирует на пяти скандхах, он наблюдает: материальное (рупа, *rūpa*), опыт (ведана, *vedanā*), восприятие (самджня, *saṃjñā*), силы (санскарас, *saṃskāras*) и сознание (виджняна, *viññāna*), которые «были задуманы как охватывающие все принципы, встречающиеся в универсуме – за исключением «угасания» (нирвана, *nirvāṇa*)... – и, следовательно, весь опыт, [получаемый от] мира»¹⁵. Когда монах наблюдает привязанности сознания, проникающие в сознание через шесть пар входов (аятана), внутренних и внешних, он сосредоточивается: на зрении и видимых объектах, на слухе и звуках, на обонянии и запахах, вкусовых ощущениях и различных вкусах, на телесном (и контакте как источнике тактильных ощущений) и осязаемых предметах, на уме и его ментальных объектах. В этом случае монах должен понять «связь» (или «соединение» – самйоджана, *saṃyojana*), которая возникает, будучи обусловленной каждой парой: воспринимающей способностью сознания и ее объектом. Он должен размышлять о том, «как возникает связь, которая не возникла (ранее), как прекра-

¹² Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 85.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid. P. 85–86.

¹⁵ Ibid. P. 86.

щается связь, которая возникла, и как прекращенная связь не возникает в будущем»¹⁶. Целью этой практики также является достижение непривязанности сознания к объектам. Под «связью» в данном контексте понимается контакт органов чувств с их объектами и возникающие в результате этого ментальные принципы, которые препятствуют продвижению по пути. Такие более детализированные практики осознанности предварают объяснения семи основ просветления.

Рассмотренная нами выше самоосознанность, когда она достигнута, провозглашается первой основой просветления, поэтому сначала монах должен убедиться, что она была освоена, прежде чем переходить к другим основам. Сутра предлагает практикующему монаху сперва «понять, есть ли у него внутренняя самоосознанность как фактор просветления, затем – добиться ее появления, если она не появится, и совершенствоваться (парипури – *paṅirūṅi* / *rāṅirūṅi*) для ее «развития» (бхавана, *bhāvanā*), если она появилась». В эту практику включается и осознание Четырех благородных истин¹⁷.

Усилие

Вторая из семи тем касается праведных усилий (или правильного приложения усилий¹⁸), она очень часто встречается в буддийских текстах, поскольку буддийский путь работы над собой труден¹⁹. Э. Уордер приводит ссылки на буддийские тексты, демонстрирующие, что правильные усилия сопровождают все ступени медитативных практик, направленных на уничтожение нежелательных содержаний сознания и приобретение желательных состояний, хотя они могут там прямо не указываться, как в ниже приведенном фрагменте: «В связи с этим монах проявляет волю (*chandas*, *chandas*), упражняется, инициирует энергию (*virya*, *vīrya*), применяет и осуществляет мысль (*citta*, *citta*) о не возникновении (*anutpāda*, *anutpāda*) греховных (*pāpa*, *pāpa*), неблагих (*akuśala*, *akuśala*) принципов (*dharma*), которые не возникли»²⁰.

Сила

¹⁶ Warder A.K. *Indian Buddhism* // *Conditioned origination*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 86.

¹⁷ Ibid. P. 87.

¹⁸ Так переводится термин *pradhāna* В.П. Андросовым. Сутта [Первого] поворота Колеса Закона // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Пер. с пали, санскрита и тибетского языков с коммент. В.П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008. С. 38.

¹⁹ Warder A.K. *Indian Buddhism* // *Conditioned origination*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 88.

²⁰ Ibid.

Третья тема – силы. Уордер использует в рассмотрении этой темы два санскритских термина: сансары и риддхи (*ṛddhi*). В третьей главе Махапаринирвана-сутры в беседе с Анандой в храме Капала Будда, как предполагается, намекнул, что, применяя определенные «силы» (сансары), он может жить дольше. Эти силы – четыре опоры (пада, *pāda*) силы (риддхи, *ṛddhi*). В Трипитаке буддолог находит высказывания, из которых можно вывести контекстуальное определение «сил»: они необходимы для концентрации воли (чхандас), для концентрации мысли (читта), для концентрации энергии (вирья), для концентрации на исчислении (миманса, *mīmāṃsā*) [дхарм]²¹. В связи с термином сансары (*saṃskāras*) можно заметить, что сегодня буддологи его чаще толкуют как «формирующие факторы»²², а термин риддхи не эквивалентен сансарам, так как в буддизме они обозначают магические способности²³. Видимо, не слишком определенные объяснения терминов сансары и риддхи в Типитаке²⁴ не позволили Уордеру сформировать более ясные представления об этих концептах. Отсутствие необходимой информации о содержании концептов говорит о том, что они получили теоретическую проработку только в махаяне.

Способности

В Трипитаке в разных местах упоминается значительное количество «способностей» (индрия, *indriya*); в кратком изложении доктрины о семи темах упомянуты пять: вера (шраддха, *śraddhā*), энергия (вирья), самоосознанность (смрити), концентрация (самадхи, *saṃādhi*) и постижение (праджня, *prajñā*)²⁵. Ссылаясь на Самьюкту, Уордер поясняет, что под верой имеется в виду вера монаха в просветлении «Так ушедшего» (Татхагаты), то есть Будды; под словом «энергия» скрывается практика инициации энергии для отказа от неблагих принципов и для приобретения благих; самоосознанность включает хорошую память о том, что было сделано или сказано очень давно, а также четыре основы осознанности, описанные выше; концентрация означает отстранение мысли от отвлекающих факторов, ее сосредоточение и достижение четырех медитаций; понимание означает понимание возникновения и прекращения и Четырех истин²⁶. Тот, кто разви-

²¹ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 88–89.

²² Лысенко В.Г. Сансары // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С.603.

²³ Об этом упоминается в статье Лепехов С.Ю. Дхармадхату // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С. 311.

²⁴ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 88.

²⁵ Ibid. P. 89.

²⁶ Ibid.

вает названные способности в большей степени, становится архатом; тот, кто преуспел в этом совершенствовании меньше, достигает промежуточных стадий на пути к архатству²⁷.

Автор книги обращает внимание на то, что тема способностей не является очевидным продолжением трех предыдущих тем, поскольку ее содержание частично перекрывает содержание предыдущих, а частично вводит новые идеи (например, вводится новый и наиболее важный предмет: практика медитации – дхьяна, *dhyāna*)²⁸. Достаточно необычным является в этом фрагменте учения и отнесение к индриям веры, поскольку это значит, что вера, отнесенная к пяти индриям, рассматривается в Самбюкте как ментальная способность в том же смысле в каком «воспринимающими способностями» в теле выступают зрение, слух, обоняние, вкус и осязание²⁹.

В теме «Способности» описывается также упражнение, известное как «четыре медитации». Оно не выделяется в отдельную тему, поскольку не было специфически буддийским: Будда освоил эту практику у шраманов Арады и Удраки.

Могущества

Пятая тема «Могущества» (бала, *bala*) в Трипитаке посвящена тем же предметам, что уже встречались в теме «Способности»: вера, энергия, самоосознанность, концентрация и постижение³⁰. Почему же они называются «могуществами»? Уордер нашел объяснения этого совпадения в текстах разных школ буддизма: разница между способностями и могуществами заключается лишь в степени – когда способность непоколебима, она становится «могуществом»³¹.

Просветление

Шестая тема – просветление – раскрывается через разъяснение семи факторов (анга, *aṅga*) просветления (самбодхи, *saṃbodhi* или просто бодхи, *bodhi*): самоосознанности, различение принципов (дхармавичая, *dharmavicaya*), энергию, радость (прити, *prīti*), уверенность (прасрабдхи, *prasrabdhi*), концентрацию и невозмутимость (упекша, *upekṣā*)³². В Самбюкте «пищей» для возникновения, развития и совершенствования всех этих состояний названо методичное (йонишас, *yonīśas*) внимание (манаси-

²⁷ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 90.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. P. 90.

³⁰ Ibid. P. 92.

³¹ Ibid.

³² Ibid. P. 92–93.

кара, *manasikāra*), то есть медитативные практики, осуществляемые последовательно. Каждое освоенное монахом состояние ведет его к следующему «фактору просветления»³³.

Путь

Последняя из семи – тема Пути (марга, *mārga*, также пратипад – *pratipad*, «практика»), освещает его как «имеющий восемь частей» (анга, *aṅga*) и как «превосходный» (*ārya*). Уордер исследует в посвященном Пути разделе монографии термин *ārya* как вызывающий трудности при переводе. Он отмечает, что первоначальное значение – «народ ариев» – сохранялось во времена Будды и долгое время после него (собственное название Северной Индии – Арьяварта, «обитель ариев»), но ко времени Будды у слова появилась группа вторичных значений: «благородный» или «почитаемый» человек или «господин» (который используется в вежливом обращении), а так же значение всего «превосходного», «хорошего», «правильного» или «лучшего». В этом объяснении привлекает внимание следующее замечание автора, оставленное им без разъяснений: «Несомненно, первоначально оно выражало то предубеждение в отношении себя, которое есть у каждого народа и у каждой нации, и примечательно, что буддисты, а предположительно и сам Будда, были вынуждены его использовать»³⁴. О каком предубеждении идет речь? Можно подумать, что буддисты называли свой Путь «благородным», потому что не принадлежали благородным сословиям. Или в этом была скрытая критика брахманов, которые были ариями, но нарушали собственные этические и религиозные заповеди?

Уордер отмечает, что в рамках темы Пути обычно даются также разъяснения Четырех истин и добродетелей (шила, *śīla*)³⁵.

Заключение: Практика и истина

По оценке исследователя семь тем, очевидно, образуют программу практического обучения для достижения счастья, знания и просветления. Эта программа, разворачивающаяся в Трипитаке, не навязывается в качестве догмы, и «у ученика создается впечатление, что все факторы должны культивироваться вместе, а не последовательно, образуя как бы фугу, в которой дюжина различных тем сочетается в грандиозном крещендо, ведущем к просветлению»³⁶. Этот Путь начинается с веры в учение, которая ведет к постижению Четырех истин. Постигание происходит и теоретически,

³³ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 92–98.

³⁴ Ibid. P. 99.

³⁵ Ibid. P. 100.

³⁶ Ibid. P. 104.

и практически. Оно становится долгой и трудной работой над собой: адепт следует добродетели, концентрирует свою волю, мысли, энергию и интуитивное постижение Учения; «таким образом увеличивает свою самоосознанность и переходит к практике концентрации, развивая радость в этой практике и устойчивость в теле и мыслях, так что его медитация приводит его к спокойствию». В этом состоянии просветления адепт может убедиться в истинности Учения Будды на собственном опыте, «понять истинную реальность Четырех Истин»³⁷. В завершении главы Уордер делает еще одно замечание, из которого следует, что для буддистов то, о чем они узнают из Буддха-дхармы (истина об основах самообладания, устройство сознания, концепции способностей и сил, истина о причинности, о факторах просветления и т.п.), есть принципы устройства вселенной³⁸.

С учетом «метафизического молчания Будды», объяснившего в Чуламалункья-сутте³⁹, почему он не отвечает на вопросы об устройстве мира (лока) и о том, что происходит с Татхагатой после смерти тела, последний тезис автора монографии можно понять как «вчитывание» метафизического мышления в Типитаку. А это – проявление неоднократно критикуемого ориенталистского подхода к буддийскому наследию. Но в целом реконструкция основ учения, выполненная Уордером, чрезвычайно полезна для буддологии как формирующая основы и для академических исследований буддизма.

Литература

Сутта [Первого] поворота Колеса Закона // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Пер. с пали, санскрита и тибетского языков с коммент. В.П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008. С. 34-60.

Лепехов С.Ю. Дхармадхату // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С. 311-313.

Лысенко В.Г. Санскарны // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С. 603-605.

References

Lepekhov S.Yu. Dharmadhatu [Dharmadhātu] in *Filosofiya buddizma. Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia], Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" publ., 2011. P. 311-313 (in Russian).

³⁷ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 104.

³⁸ Ibid.

³⁹ Русский перевод находится по адресу: <https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn63-cula-malunkya-sutta-sv.htm>.

Lysenko V.G. Sanskary [Sanskars] in *Filosofiya buddizma. Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia], Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" publ., 2011. P. 603-605 (in Russian).

Sutta [Pervogo] povorota Kolesa Zakona [Dhamma-cakka-pavattana-sutta] in *Buddiiskaya klassika Drevney Indii, Slovo Buddy i traktaty Nagardzhuny* [Ancient India Buddhist Classics, Buddha Word and Nagarjuna Treatises], transl. from Pali, Sanskrit and Tibetan by V.P. Androsov. Moscow: Otkritiy mir publ., 2008. P. 34-60 (in Russian).

Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 105-128.

The Seven Major Topics of Buddhist Teaching in A. Warder's "Indian Buddhism"

Nikita Barkov, bachelor, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), nmbarkov@edu.hse.ru

The article examines A. Warder's interpretation of the seven main topics of Buddhism in the fourth chapter of his fundamental monograph "Indian Buddhism". Seven topics were mentioned and partially revealed in the Mahaparinirvana Sutra of the Pali Canon. A. Warder reconstructs the content of these topics also from other texts of the Canon and from Chinese translations. These topics are: self-possession, exertion, powers, faculties, strengths, enlightenment, and the Path, and they form the theoretical and practical basis of the Buddha's teaching. A consistent consideration of topics is accompanied by an overview of the causes of a particular enlightenment factor, as well as obstacles that a practicing monk may encounter. A. Warder's reconstructions show the gradual formation of Buddhist practices, and the non-dogmatic application of their rules.

Keywords: enlightenment (bodhi), exertion (pradhāna), faculties (indriya), Path (mārga), self-possession (smṛti), seven main topics of Buddhism, strengths (bala), powers (saṃskāras, ṛddhi)

For citation: Barkov N.M. (2023) The Seven Major Topics of Buddhist Teaching in A. Warder's "Indian Buddhism" // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 13-22.

Истолкование буддийского закона причинности пратитья-самутпада Э. Уордером

Валерия Николаева, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), vanikolaeva_1@edu.hse.ru

Пратитья-самутпада (pratītya samutpāda), или закон взаимообусловленного возникновения, вместе с четырьмя благородными истинами, является основой буддийского учения освобождения от страдания. Об этом в четвертой после пробуждения беседе рассказал Будда своим первым пяти ученикам. Понимание закона взаимообусловленности причин и следствий необходимо для того, чтобы ступить на восьмеричный путь и вырваться из круговорота сансары, что является основной целью буддийского учения. В законе перечисляются двенадцать нидан, взаимозависимо возникающих и являющихся условиями всего мыслимого и воспринимаемого существования, познав которые, человек получает знание о дхарме – об универсальном законе бытия, который в настоящем, прошлом и будущем всеми открывается, открывался и будет открываться одинаково.

Ключевые слова: религиозно-философская мысль Древней Индии, буддизм, ранний буддизм, религиоведение, пратитья-самутпада, четыре благородные истины, Абхидхамма-питака

Для цитирования: Николаева В.А. Истолкование буддийского закона причинности пратитья-самутпада Э. Уордером // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 23-32.

Четыре благородные истины¹

Буддийская концепция причинности рассмотрена Э. Уордером в пятой главе его книги «Индийский буддизм». Глава так и называется – «Причинность». Эта концепция, как отмечает Уордер, относится к сути буддийского учения, поскольку многие тексты буддийского канона «Типитаки» подтверждают, «что учение Будды по существу является учением об условиях и

¹ Четыре благородные истины на основе Первой проповеди Будды можно кратко сформулировать так: 1) Жизнь есть страдание — *дуккха* ; 2) страдание имеет причину — жажда (*танха*, *тришна*); 3) есть состояние без страдания — *нирвана*; 4) есть путь прекращения страдания – он восьмеричен (Сутта [Первого] поворота Колеса Закона // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Пер. с пали, санскрита и тибетского языков с коммент. В.П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008. С. 38–40.).

причинах»². И буддолог, реконструируя эту концепцию, использует многие канонические тексты, причем не только на индийских языках пали и санскрите, но также сверяется с китайскими переводами. Он замечает в них различия в изложении закона причинности, эволюцию концепции, добавления к ее содержанию в разных частях канона и в разных школах буддизма.

Согласно традиции, Сиддхартха Гаутама постиг четыре благородные истины в момент духовного пробуждения (*bodhi*, бодхи) и поведал о них пяти отшельникам в Оленьем парке в местечке Сарнатх, пригороде Варанаси. Проповедь о четырех благородных истинах была его первой речью в качестве Будды.

Первая благородная истина о страдании говорит о том, что сущность жизни есть страдание (*duḥkha*, духкха)³. Но что это значит? «Рождение есть страдание; старость – страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание; связь с тем, что неприятно – страдание, утрата того, что приятно, опять страдание, не иметь того, что хочется – тоже страдание»⁴. Вторая благородная истина называет причину страданий – жажду (*trṣṇā*, тришна). Под «жаждой», как поясняется в «Сатьявибханга-сутре», понимается жажда наслаждения, жажда существования или жажда несуществования⁵.

Именно она, жажда, является источником повторного рождения. Для проникновения в суть этой истины, необходимо понять смысл предложенного Учителем принципа причинности, управляющего перерождениями, что подводит нас к разговору о взаимообусловленном возникновении, которого мы подробнее коснемся далее. Вторая благородная истина является особым расширением общего закона причинности пратитья-самутпада.

Третья благородная истина обещает «освобождение» из мира страданий, посредством полного устранения жажды. В буддизме нет единого бога, который даровал бы освобождение, и выход из сансары каждого человека зависит только от него самого «ибо сам человек совершает зло и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам и сам очищает себя»⁶.

Четвертая истина – о том, что существует путь освобождения от стра-

² Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 105.

³ *Duḥkha* (с санскрита «страдание», «неудовлетворенность») в буддизме понимается не как психологическое явление, а как одно из трех фундаментальных свойств феноменального опыта живых существ (Лысенко В.Г. Духкха // Философия буддизма. Энциклопедия. С. 303-305).

⁴ Сутта [Первого] поворота Колеса Закона // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Пер. с пали, санскрита и тибетского языков с коммент. В.П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008. С. 38.

⁵ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 101.

⁶ Дхаммапада / Пер. с пали В.Н. Топорова. М.: Издательство восточной литературы., 1960. С.165, 254.

дания, и что этот благородный «восьмеричный путь состоит в правильных воззрениях, правильных устремлениях, правильных речах, правильных действиях (правильном поведении), правильном способе поддержания жизни, правильном приложении усилий, правильном памятовании и в правильном сосредоточении»⁷, – является, по сути, инструкцией к действию, которую ученик применяет, решив встать на путь освобождения от страдания.

Взаимообусловленное возникновение

Поясняя вторую благородную истину, Э. Уордер рассматривает «Маханидана-сутру»⁸, в которой изложен диалог между Буддой и его любимым учеником Анандой. После проповеди Ананда восхищается: «Удивительно, Учитель, чудесно, Учитель, насколько глубоко это взаимообусловленное возникновение, и насколько совершенно его разъяснение. И все же мне оно кажется очень простым», – и Будда отвечает ему, что доктрина эта очень глубока и сложна, к тому же, без понимания ее и постижения живому существу не избежать реинкарнации в физическом мире (*saṃsāra*, сансара), а значит не выбраться из круговорота страданий⁹.

Согласно закону причинности (пратитья-самутпада) все события, возвращающие индивидуальное сознание в мир сансары, с одной стороны, обусловлены своими причинами, с другой, выполняют роль причин для происходящих благодаря им событий. Причинно-следственные связи действуют механически: если возникла причина, то следствие наступит неизбежно. В названной сутре причины и следствия не только называются поименно, но и обозначаются одним общим словом «нидана» (*nidāna*) – «причина», а их последовательность, замыкающаяся событиями старости, смерти и рождения, называется также на санскрите – бхава-чакра («колесо бытия»). За этим общим названием скрываются довольно разнородные предметы: не только содержания потока психической деятельности (такие как невежество, эмоции удовольствия и неудовольствия, привязанность к объектам), но события человеческой жизни (рождение, старость, смерть).

Хотя рождение обычно понимается как начало жизни, Будда учит Ананду, как увидеть другую сторону рождения: именно оно является причиной таких страданий как старость и смерть. Для обоснования буддийского понимания рождения Учитель использует форму доказательства «от противоположного», вопрошая: «...если бы ничего никогда и нигде не рождалось, то, в таком

⁷ Сутта [Первого] поворота Колеса Закона // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Пер. с пали, санскрита и тибетского языков с коммент. В.П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008. С. 38.

⁸ В книге «Индийский буддизм» Уордер рассматривал версию стхавиравады, сверяясь с китайскими переводами *Mahanidana* (Т. 14, Т. 52).

⁹ Warder A.K *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 106.

случае, возникали бы старение и смерть? – Нет. Следовательно, рождение и является той самой причиной (*hetu*, хету), источником (*nidāna*, нидана), происхождением (*samudaya*, самудая), условием (*pratyaya*, пратьяя) старости и смерти»¹⁰. «Рождение, в свою очередь, обусловлено становлением или существованием (*bhava*, бхава), существование обусловлено привязанностью (*upadāna*, упадана), привязанность обусловлена жадью, сильным желанием (*trṣṇā*, тришна), жажда обусловлена чувствованием (*vedanā*, ведана), чувствование обусловлено контактом [органов восприятия с их объектами] (*sparśa*, спарша), контакт обусловлен живым существом (*nāma-rūpa*, нама-рупа), живое существо обусловлено сознанием (*viññāna*, виджняна), а сознание обусловлено живым существом»¹¹. Эти причины возникают не последовательно и не совсем одновременно. Как только возникает первая причина, ее уже сопровождает следующая, а эту – следующая за ней.

В «Нидана Самьюкте»¹² описаны еще три ниданы, таким образом формируется цепь из двенадцати обуславливающих друг друга и обусловленных друг другом звеньев-нидан. Во-первых, в этом тексте между звеньями «контакт» (спарша) и «живое существо» (нама-рупа) была вставлена нидана «шесть сфер органов чувств»¹³ (*āyatana*, аятана). Во-вторых, после пояснения «живое существо обусловлено сознанием» вместо выражения «Маханидана-сутры» «сознание обусловлено живым существом» находим два другие: «сознание обусловлено силами, санскарами (*saṃskāras*), а они обусловлены неведением (*avidya*, авидья)». Из того факта, что эти три условия, совместно с ранее перечисленными девятью упоминаются во всех школах буддизма, Уордер предполагает, что концепция двенадцати нидан сформировалась уже в раннем буддизме, до раскола на тхераваду и махаяну¹⁴. В другом тексте «Самьюкты»¹⁵ Уордер обнаружил последовательность нидан без «неведения». Причем здесь у каждого элемента последовательности есть

¹⁰ Warder A.K *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 107.

¹¹ Warder A.K *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P.108. Я перевожу выражение Уордера на этой странице *sentient body* (*nāmarūpa*, имя-форма) как «живое существо» и в дальнейшем буду использовать именно этот термин. Очень похоже, что термин *нама-рупа* использован буддистами в этом контексте по той причине, что он отсылает к смыслам «имени» (нама) как слову с его смыслом и «рупа» как чувственно воспринимаемому, обозначаемому словом. Живое существо, как известно, воспринимает объекты посредством своих органов восприятия и выражает полученное знание в словах.

¹² Ibid. P. 111.

¹³ Уордер интерпретирует термин *аятана* как «вход», имея в виду, что из сфер деятельности органов восприятия в сознание поступает информация, вызывающая разные эмоции и жажду.

¹⁴ Warder A.K *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 112.

¹⁵ Ibid. P. 115.

четыре основания (*vastu*, васту) знания (*jñāna*, джняна), комплекс которых структурно и семантически отсылает к Четырем благородным истинам о страдании: первое основание – знание условия; второе – знание причины его возникновения; третье – знание, что возможно устранение условия; четвертое – знание пути устранения, существование Восьмеричного пути.

Поскольку буддийские термины иначе структурируют реальность, чем привычные нам термины западной философии и их смысл может быть непонятным, давайте подробнее остановимся на каждом из звеньев этой причинной цепи, начиная с неведения. Первая нидана – неведение, единственная, чья причина не указывается. У неведения нет происхождения или источника, что очень странно для мира сансары, где все что-то обуславливает и само существует за счет условия. А значит, можно заключить, что неведение не возникает как все остальные элементы потока психической жизни – дхармы (*dharma*). Уордер не останавливается на странной беспричинности неведения, и, цитируя «Самьюкта Никаю», объясняет неведение как незнание четырех благородных истин. В результате такого рода неведения у не-буддистов возникают ложные учения и ложные намерения. Известный российский буддолог А.М. Пятигорский характеризует неведение как некоторое «постулированное» (то есть провозглашенное буддизмом) «безвременное состояние вселенной», прекращающееся только с прекращением всех нидан в обратном порядке, то есть с переходом всего существующего из сансары в нирвану¹⁶.

Вторая нидана – силы или сансары, которые часто переводят как «формирующие, кармические факторы»¹⁷, интерпретируется Уордером как ментальные и энергетические импульсы, ответственные за поддержание и за динамику изменения существа во времени и пространстве. Сансары детерминируют неправильные с точки зрения восьмеричного пути действия, ведущие к непрекращающейся трансмиграции. Буддолог дает и другой перевод слова *saṃskāras* – «подготовка», имея в виду подготовку к следующему рождению, ведь силы, действующие в предыдущем существовании, являются импульсом для возникновения сознания (виджняна) и живого существа (нама-рупа)¹⁸.

Затем переходим от санскар к сознанию. Буддисты различают шесть разновидностей сознания индивида, называя их «телами сознания» (*viññānakāyas*), а именно: зрительное сознание, слуховое сознание, обонятельное сознание, вкусовое сознание, осязательное сознание и сознание

¹⁶ Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии. М.: Новое литературное обозрение. 2007. С. 40.

¹⁷ Лысенко В.Г. Сансары // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С. 603.

¹⁸ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 112–113.

ума. Если неведение и сансары присутствуют в сансаре как нечто объективное, сознание здесь описывается как нечто, отличное от телесного носителя сознания (*rupin*)¹⁹, от не-сознания. Здесь мы имеем дело с ранней концепцией сознания, поскольку шесть названных видов сознания не индивидуализированы, они ничьи. На основе этого концепта можно доказать отсутствие самости, души (*ātman*), что и делает Будда по сюжету «Маханидана-сутры», но невозможно объяснить, как шесть видов сознания формируют новое рождение.

Следующее звено, живое существо – это соединение телесного (*rūpa*) и способности ощущать (*nāma*). Уордер перевел «нама-рупа» как «sentient body», то есть наделенное способностью воспринимать и чувствовать тело, живое существо. Так как он анализировал данную нидану основываясь на диалоге в «Маханидана-сутре», где не упоминались ни силы, ни неведение, он уделил много внимания прояснению того, как живое существо обуславливает сознание, а сознание, в свою очередь, обуславливает живое существо, «возвращается» в него с новым рождением, тем самым показывая безначальность последовательности взаимообуславливающих причин. Уордер находит в «Абхидхармакоше» Васубандху и приводит в своем исследовании весьма интересное описание процесса попадания сознания в утробу матери и формирование («коагуляцию», *sam-turcch*) живого существа²⁰. Если бы сознание не опускалось в утробу и не происходило бы соединения с материей (*rūpakaṃ*), живое существо не смогло бы родиться в мир. Точно так же, если бы сознание угасло бы еще в молодости, то живое существо бы не росло и не крепло бы. Но если бы сознание вообще не опускалось в утробу и не находило пристанища в живом существе, не было бы рождения и следующих за ним страданий, а значит, живое существо обуславливается сознанием. Сознание не может возникнуть, не имея под собой базы в виде живого существа, а живое существо не родится и не сможет развиваться без сознания.

Пятая нидана – шесть сфер органов чувств или «шесть входов» (аятана). Каждая сфера органов чувств включает воспринимающие способности: пять чувств (*indriya*, индрий²¹) и ум (*manas*, манас) как шестое «внутреннее чувство», сознание, соответствующее каждому чувству (зрительное сознание, слуховое и т.п.), и объекты органов чувств. При этом «сферы» возникают одновременно и во внутреннем, ментальном пространстве (как воспринимающие способности: зрение, слух, обоняние и т.п.), и телесно (как соот-

¹⁹ На это указывает суффикс -in.

²⁰ Warder A.K *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 108.

²¹ Об индриях см.: Лысенко В.Г. Индрии. Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С. 329–330.

ветствующие телесные органы: глаза, уши, нос и т.п.)²². Следующее звено в цепи причин и их следствий – контакт. В буддийском учении использовано широко распространенное в древнеиндийской культуре представление о том, что чувственное знание является продуктом «контакта» (спарша) – соприкосновения воспринимающих способностей (индрий) с их объектами, в результате чего возникает приятное, неприятное или нейтральное чувство. Чувствование (ведана) является седьмой ниданой. Если бы не было события контакта, то не было бы чувствования.

Наконец, мы возвращаемся к жажде. Помимо трех разновидностей жажды, о которых сообщается в «Сатьявибханга-сутре» – чувственных наслаждений, жажды существования (стремления осознать себя как нечто существующее в качестве самого себя) и жажды несуществования (стремления к изменению и разрушению себя, влечение к иному способу существования), – в позднейших буддийских текстах Уордер находит и цитирует в своей книге более пространственные списки разновидностей жажды и причин, которые ее вызывают: «желание обусловлено чувствованием, искание (*pariyeṣanā*) обусловлено желанием, приобретение или выгода (*lābha*) обусловлены исканием, решимость (*viniścaya*), обусловлена выгодой, воля (*chandas*) и страсть (*rāga*) обусловлены решимостью, алчность (*adhyavasāna*) обусловлена волей и страстью, обладание (*parigraha*) обусловлено алчностью, себялюбие (*mātsarya*) обусловлено привязанностью и обладанием, сохранение (*āraṅkṣa*) обусловлена себялюбием, а ради сохранения (того, что имеется) возникает много зла, производятся дурные принципы, прибегают к силе, к мечу, ссорам, спорам, оскорблениям, злобе и лжи»²³.

Девятая нидана – привязанность человека к объектам, к миру, своим чувствам, своим моральным принципам, к своему я. Привязанность выражается в описаниях опыта в терминах «я», «мое» и так далее. Уордер пишет, что привязанность к чувственному удовольствию слишком проста, чтобы считать ее условием продолжения существования, тогда так привязанность к мнениям, обетам и сознанию собственного я менее тривиальна. Ложное мнение, например, о добродетели, ведет к ошибочным действиям или же к отсутствию правильных действий согласно Восьмеричному пути, что продолжает цикл реинкарнации. Исследователь приводит в пример такого ошибочного мнения в буддизме веру в существование бессмертной души²⁴.

Десятая нидана – существование, или становление, – Уордером подробно не объясняется, видимо, потому что и в буддийских текстах не находится объяснений этого концепта. Однако то, что становление предшествует рождению – одиннадцатой нидане, – позволяет предположить, что

²² Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 111.

²³ Ibid. P. 109.

²⁴ Ibid. P. 117.

становление содержит в себе возможность появления живых существ как следствия неправильных установок всякого индивидуального сознания, которые побуждают индивида жить неправильно (с точки зрения буддийского учения). Рождение, возникающее как обусловленное прежним существованием, является новым рождением или перерождением. Жажда существования и желания, действующие в предыдущей жизни, обуславливают привязанность, которая влечет продолжающееся существование и рождение в новой жизни. А из рождения, как мы уже выяснили в самом начале, следуют старость, смерть (объединяемые в одной, двенадцатой нидане) и все прочие страдания. То, что при перечислении звеньев причинно-следственной цепи, которая в буддийской иконографии представлена колесом бытия (то есть закольцованной, не имеющей начала и конца), нарушается временная последовательность, говорит о том, что учение о ниданах реализует не исторический нарратив, а назидательный: оно дается с целью просто и наглядно показать механическую связь «закольцованных», бесчисленных рождений и страданий.

Высокий статус учения о причинности подчеркивается в сообщении «Маханидана-сутры» о том, что когда ученик «вневременно увидел, познал каждое из звеньев взаимозависимой цепи нидан», то есть познал их не как следующие одна за другой, а как возникающие одновременно (поскольку возникновение одной тут же обуславливает и «тянет за собой» возникновение другой), тогда он познал вневременную суть буддийского учения, буддийской дхармы²⁵. Уордер подчеркивает этот статус, почти приравнивая буддийский закон причинности к законам природы, ставя акцент на его неизменном характере.

Заключение

В своей монографии «Индийский буддизм» британский буддолог показывает, что на всем протяжении истории этого учения оно постоянно развивалось. Занимающая в нем важное место теория причинности – закон взаимозависимого происхождения (пратитья-самутпада) являет собой синкретическое объяснение смысла человеческой жизни, в котором задействованы и личностные эмпирические знания (полученные в духовных практиках самонаблюдения и самоконтроля), и методы критического мышления (формализованные доказательства положений учения), и тезисы, выходящие за пределы опыта, однако все же принимаемые на веру (как тезисы о реинкарнациях сознания и о возможности окончательного выхода сознания из колеса сансары). Утвердившееся в буддизме представление о 12 ниданах сформировалось не сразу, и исследователям все еще есть над чем подумать,

²⁵ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 111.

изучая тексты, в которых оно содержится.

Литература

Дхаммапада / Пер. с пали В.Н. Топорова. М.: Издательство восточной литературы. 1960.

Лысенко В.Г. Духкха // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С. 303-305.

Лысенко В.Г. Индрии // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С. 329-330.

Лысенко В.Г. Пратитья самутпада // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С.549-554.

Лысенко В.Г. Санскары // Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. С.603-605.

Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии. М.: Новое литературное обозрение. 2007.

Сутта [Первого] поворота Колеса Закона // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Пер. с пали, санскрита и тибетского языков с коммент. В.П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008. С. 34-60.

References

Dhammapada [Dhammapada], transl. from Pali by V.N. Toporov. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury publ., 1960 (in Russian).

Lysenko V.G. Dukha [Duḥkha] in *Filosofiya buddizma. Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia], Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" publ., 2011. P. 303-305 (in Russian).

Lysenko V.G. Indrii [Indriya] in *Filosofiya buddizma. Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia], Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" publ., 2011. P. 329-330 (in Russian).

Lysenko V.G. Pratitya samutpada [Pratītya samutpāda] in *Filosofiya buddizma. Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia], Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" publ., 2011. P. 549-554 (in Russian).

Lysenko V.G. Sanskary [Saṃskāra] in *Filosofiya buddizma. Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia], Moscow: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" publ., 2011. P. 603-605 (in Russian).

Pyatigorskiy A.M. *Vvedenie v izuchenie buddiiskoy filosofii* [An Introduction to the Study of Buddhist Philosophy]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ., 2007 (in Russian).

Sutta [Pervogo] povorota Kolesa Zakona [Dhamma-cakka-pavattana-sutta] in *Buddiiskaya klassika Drevney Indii, Slovo Buddy i traktaty Nagardzhuny*

[Ancient India Buddhist Classics, Buddha Word and Nagarjuna Treatises], transl. from Pali, Sanskrit and Tibetan by V.P. Androsov. Moscow: Otkritiy mir publ., 2008. P. 34-60 (in Russian).

Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 105-128.

The Interpretation of the Buddhist Law of Causality Pratitya Samutpada by A. Warder

Valeria Nikolaeva, bachelor, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), vanikolaeva_1@edu.hse.ru

Pratitya samutpada or the law of conditional origination, together with the Four Truths, is the base of the Buddhist doctrine of liberation from unhappiness. Buddha told his first five disciples about this in the fourth conversation after enlightenment. Understanding of the conditioned origination of causes and effects is necessary in order to set foot on the eightfold path and break out of the cycle of samsara, which is the main goal of the doctrine. The law enumerates twelve nidanas that arise interdependently and that are the conditions of all conceivable and perceived existence, having known which, a person receives knowledge about dharma - about the universal law of being, which in the present, past and future is being opened, has been opened and will be opened by everyone in the same way.

Keywords: religious and philosophical thought of Ancient India, Buddhism, early Buddhism, religious studies, Pratityasamutpada, Four Truths, Abhidhamma-pitaka

For citation: Nikolaeva V.A. (2023) The Interpretation of the Buddhist Law of Causality Pratitya Samutpada by A. Warder // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 23-32.

«Будда и мир», или Социальная доктрина буддизма

Екатерина Чекалина, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), eyuchekalina@edu.hse.ru

Ядром социального учения Будды, выраженного в Палийском каноне, является идея об изначальном равенстве всех людей. Эту идею Учитель использовал в борьбе с брахманизмом. Равенство Пробужденный понимал как равенство возможностей всех сословий в достижении освобождения от земных страданий и доказывал этот тезис, опираясь на открытый им закон взаимозависимого происхождения (пратитья-самутпада). Стабильность и процветание государств он связывал с распространением во всех сословиях принципов буддийской этики: ненасилия, правдивости, нестяжания, воздержанности и непривязанности к миру.

Ключевые слова: индийская философия, буддизм, социальное учение, общество

Для цитирования: Чекалина Е.Ю. «Будда и мир», или Социальная доктрина буддизма // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 33-43.

Рассуждения о принципах организации общественной жизни у Будды и его последователей, удалившихся от мирской жизни, выглядят довольно неожиданными. И все же, как обращает внимание Э. Уордер, в Палийском каноне нередко приводятся дискуссии Будды и других шраманов о проблемах общественной жизни «с царями, министрами, солдатами, купцами, ремесленниками, людьми прочих профессий и домохозяевами»¹. Во второй главе своей монографии «Индийский буддизм» исследователь показал, что буддисты, как и прочие странствующие проповедники-шраманы, все же стремились оказать определенное влияние на оставленное ими общество². В шестой главе этой же книги он отмечает еще один интересный факт: деятельность Будды и его последователей, как показывают записи в Палийском каноне, была сосредоточена в столицах государств Магадха, Вриджа, Кошала и прочих, а не в удаленных лесах или горах. Эти факты позволяют исследователям увидеть скрытую, на первый взгляд, социально-политиче-

¹ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 153.

² Ibid. P. 38–41.

скую интенцию буддизма, которая выражается в необходимости привести все живые существа «не только к индивидуальной успокоенности ума, но и к неразрывно связанному с ним счастьем всего человеческого общества, так же, как и к более высокой цели – счастьем всех живых существ»³. Поскольку буддийская дхарма рассматривается как универсальный закон мироздания, рассуждения буддистов об идеальном обществе связаны с мифологизированными картинами о начале мира и его эволюции. Подобные воззрения выглядят парадоксально, особенно если принять во внимание «метафизическое молчание» Будды.

Природа общества и его эволюция

В исследуемой нами главе Э. Уордер рассматривает наставления Будды об идеальном обществе, которые предваряются рассказами о происхождении и своеобразной инволюции и эволюции мира в «Агганья-сутре» (санскр. *Aggañña sutta*, «Сутра об изначальном»)⁴ – 27-й сутре сборника «Дигха-никая» (санскр. *Dīghanikāya*, «Сборник длинных поучений»). Инволюция начинается с перехода богов в человеческий мир, который Будда описывает в период его упадка. Упадок проявляется не в том, что боги становятся людьми, (в индийской культуре боги не так сильно отличаются от людей, поскольку также стремятся к освобождению от страданий), но в том, что в человеческом мире появляется жадность, злоба, сексуальность и преступления. Согласно Будде, утрата изначальной невинности происходит под действием закона причинности, или закона взаимозависимого происхождения (*пратитья-самутпада*), касающегося поступков и переживаний людей – привязанности, желаний, преступления закона и наказания и т.д. Единственным способом уклониться от его действия является принятие буддизма. Ведь, по рассказу Будды, счастливого общества будущего восстановится только после исключения войны и насилия, то есть после распространения буддизма.

О стремлении распространить буддизм в сутре говорит не только схема «эволюционного» процесса, но и история возникновения сословных различий в обществе. В связи с появлением сословий Будда также оспаривает претензии жрецов-брахманов на главенствующую социальную роль⁵ и на монополизацию пути к «освобождению»⁶, следование которому включает

³ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 153.

⁴ Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит., 2020. С. 585.

⁵ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 154.

⁶ В индуизме и раннем буддизме понятию «освобождение» соответствует мокша (санскр.

ведийские ритуалы и кровавые жертвоприношения.

Так, в «Агганья-сутре» повествуется о том, что в процессе инволюции Вселенной (излучения сияния) большинство существ переходит из божественного мира сияния⁷ в наш мир, в котором сначала существовала лишь вода и царил мрак: «нельзя было разглядеть Солнце и Луну, как и созвездия, день не отличался от ночи, месяц – от недель, год – от времен года, мужское – от женского»⁸. Затем в воде появляется земля – «твердь наслаждения», имеющая приятные цвет, запах и вкус. Полубожественные светящиеся существа, прежде состоящие из ума и питающиеся радостью, начинают поедать землю, лишаясь способности излучать свет. После этого появляются Солнце и Луна: «когда появились Луна и Солнце, то появились созвездия и звезды, когда появились созвездия и звезды, то стали известны ночи и дни. Когда стали известны ночи и дни, то стали известны половины месяца и месяцы. Когда стали известны половины месяца и месяцы, то стали известны времена года и годы»⁹.

Постепенно тела существ грубели и тяжелели, появилось «красивое» и «безобразное». Пища, которая теперь стала произрастать из земли, также становилась грубее. В женщине начали зарождаться женские черты, в мужчине – мужские, и тела существ окутало вожделение. Они начали делать запасы риса, делить участки земли, и в них зародилась жадность, появились воровство и ложь, поэтому возникла потребность в наказаниях. Для того, чтобы справедливо наказывать за преступления, существа избрали главного и нарекли его Великим избранныком (санскр. *Mahāsammata*), Воином (санскр. *Kṣatriya*) и Правителем (санскр. *Rājan*). Те из существ, которые смогли избежать дурных качеств, были названы брахманами; занимающиеся торговлей и ремеслами – вайшьями (санскр. *vaiśya*); занимающиеся охотой – шудрами (санскр. *śūdras*).

Так Будда декларирует следующую важную мысль: все четыре сословия имеют совершенно одинаковое происхождение, а разница между ними заключается лишь в роде деятельности. В каждом из сословий есть и порочные, и благочестивые, и люди смешанного поведения – все они равны перед моральным законом (благочестивое поведение ведет к хорошей судьбе и т.д.), и каждый из них способен достичь нирваны (санскр. *nirvāna*, «угасание»), а затем и паринирваны (санскр. *parinirvāṇa*) – полной нирваны, высшего совершенства. Чтобы окончательно пресечь попытки брахманов

mokṣa) – выход из круговорота перерождений.

⁷ Абхасвара (санскр. *Ābhāsvara*, «сияющие небеса») – мир света, в котором пребывают боги, окруженные славой Брахмы.

⁸ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 154.

⁹ Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит., 2020. С. 591–592.

возвыситься над другими сословиями, Будда отводит самое важное место воинам-кшатриям, чье сословие было выбрано народом чтобы ими править и защищать дхарму: «превыше кшатрий ищущих опору в родовитости, но знающий и праведный – богов превыше и людей»¹⁰.

Э. Уордер замечает, что Будда не был решительно настроен против брахманов – «он скорее стремится умиротворить и склонить современных ему брахманов к своему новому образу мыслей»¹¹, потому что изначально хорошие традиции их сословия стали вырождаться и извращаться. Социальная задача Будды определялась изменившимися условиями и представлялась крайне революционной для того времени; ведь она состояла в замене «всех наследственных привилегий чисто моральными стандартами и в утверждении равенства всех существ перед законами природы и их права решать свою судьбу в рамках открытых Буддой условий и причинности мира»¹².

Не менее интересна 26-я сутра «Дигха-никаи» – «Чаккаватти-сиханада-сутта» (санскр. *Cakkavatti-sihanāda sutta* – «Сутра львиного рыка о владыке мира»)¹³, в которой излагается буддистская мифология, связанная с историческим процессом. Этот процесс, в свою очередь, представлен в виде последовательных инволюции и эволюции – перехода от праведного правления и счастливого общества к полному упадку и деградации, а затем снова к праведному правлению.

Выделим два основных момента из сутры. Первый – наставление Далханеми (санскр. *Daḥhanemi*), благочестивого царя-миродержца, своему сыну, согласно которому правителю должно соблюдать правила арийского (санскр. *ārya*, «благородный») императорского поведения: «обеспечить истинную охрану, ограду и защиту жителям страны, воинам, преданным кшатриям, брахманам и домоправителям, городским и деревенским жителям, отшельникам и брахманам, зверям и птицам. И не позволяй, дорогой, чтобы в твоей стране творилось противное истине. Тех, дорогой, кто в твоей стране лишен имущества, следует наделить имуществом»¹⁴. Государь также должен обращаться за советами к брахманам и шраманам (санскр. *śramaṇa*, «прилагающий усилия») – странствующим аскетам, дабы узнать у них, что есть хорошо, а что плохо; в каких случаях можно дать себе волю, а в каких стоит воздержаться, и т.д. Все эти меры должны в конечном счете

¹⁰ Warder A.K. *Indian Buddhism // Conditioned origination*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 157.

¹¹ Ibid. P. 159.

¹² Ibid. P. 159.

¹³ Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит., 2020. С. 570.

¹⁴ Там же. С. 572.

способствовать как духовному, так и социально-политическому процветанию государства.

Данный пассаж имеет большое историческое значение, поскольку он наглядно демонстрирует практико-политическую сторону ранней буддийской мысли. В некотором смысле он даже похож на то, что мы находим в индуистской традиции, а именно в политическом трактате «Артхашастра» (ок. IV в. до н. э) «индийского Макиавелли» Каутильи, где сказано: «домашним жрецом пусть царь назначает человека высокой нравственности, ученого рода, основательно изучившего веды и шесть вспомогательных наук, божественные предзнаменования и приметы и науку государственного управления, умеющего противостоять бедствиям»¹⁵; власть кшатриев, укрепляемая брахманством, получающая совет советников, непобедима и побеждает на вечность»¹⁶. Однако если в индуизме это правило в первую очередь покоится на идее господства наследственной знати, то в буддизме на первый план выходит духовное богатство брахманов и шраманов, их личные качества и высокая нравственность.

Второй момент – предсказание Будды об упадке человека и его духовном возрождении. Согласно Будде, сперва наступят по-настоящему темные века, в течение которых жизнь людей сократится до десяти лет, исчезнут добродетельное поведение, вкусная пища, разрушатся семейные связи, будет царить враждебность и совершаться кровопролитие. Однако со временем люди снова начнут собираться вместе, радоваться встрече и петь песни. Постигнув причины общественного упадка, они заново откроют важнейший принцип добродетели – воздержание от лишения жизни. В результате срок их жизни увеличится, и они станут искать все новые принципы добродетели. Таким образом процесс разложения обернется вспять. В это время будет править император Шамкха (санскр. *Śamkha*, «Раковина»), который завоюет Землю, но не насилем, а законом (санскр. *dharma*, «то, что удерживает»). Во время его правления родится следующий Будда – Майтрея (санскр. *Maitreya*, «Тот, кто есть любовь»), «который будет проповедовать своё учение и покажет “лучшую жизнь” (и, кроме того, будет иметь гораздо больше последователей, чем нынешний Будда)»¹⁷.

Идеальное общество

В счастливом и совершенном обществе, согласно буддизму, в конце концов будут особенно почитаться следующие пять моральных максим –

¹⁵ Артхашастра, или Наука политики / пер. с санскрита В.И. Кальянова; отв. ред. В.В. Струве. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. С. 24.

¹⁶ Там же. С. 24.

¹⁷ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 164.

обетов (санскр. *sīla*, «добродетель»): 1) отказ от убийства живых существ; 2) отказ от воровства; 3) отказ от прелюбодеяния и почитание семьи; 4) отказ от лживых, злобных и грубых речей; 5) отказ от употребления опьяняющих веществ.

Нетрудно увидеть, что первый моральный закон связан с утверждением ценности любой жизни и состраданием. Он основывается на вере не только в перерождения, в круговороте которых сознание может оказаться в самых разных телах, но и в то, что «ядром» каждого индивидуального сознания является «природа Будды» (*буддхата*). Вторая максима направлена на культивирование таких добродетелей, как самоотречение и щедрость. Третья – на культивирование верности и удовлетворенности в моногамном браке. Четвертая максима призвана воспитывать в людях честность, искренность и добросовестность, верность истине и закону – дхарме. Пятая максима призывает людей к ответственности и осознанности при совершении своих действий.

Хорошее правление

Реконструируя представление буддистов о хорошем правлении, Э. Уордер объявляет Будду, с одной стороны, сторонником республиканского строя¹⁸, на том основании, что буддистская община, в сущности, была построена как республика, в которой не назначали преемника и отрицали исключительные качества лидера. С другой стороны, на том основании, что Будда «также признавал и монархию, возможно, в качестве вынужденной меры в исторические периоды упадка и духовной деградации»¹⁹, поскольку он понимал, что в эпоху преобладания жестокости демократические республики не способны эффективно противостоять более централизованным силам.

В «Махапариниббана-сутте» (санскр. *Mahāparinibbāna sutta*, «Большая сутта о достижении ниббаны») ²⁰ – 16-й сутре сборника «Дигханикаи» – Будда на примере республиканского государства (санскр. *gaṇasaṅgha*, «племенное объединение») Вриджи (санскр. *Vṛjī*) повествует о принципах республиканского правления. В первую очередь он советует регулярно проводить собрания, стремиться к полному единогласию в принятии решений и соблюдению древних традиций. По его мнению, следует также почитать старцев и прислушиваться к ним; не применять насилия к женщинам и девушкам, но защищать их; уважать святыни и делать подношения; защи-

¹⁸ На наш взгляд, такая квалификация не обоснована историческими реалиями и несколько претенциозна.

¹⁹ Warder A.K. *Indian Buddhism // Conditioned origination*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 168.

²⁰ Дигханика (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит., 2020. С. 343.

щать архатов, дабы те благополучно жили на этой земле.

Для монархий консультации с брахманами и шраманами, о которых мы упоминали ранее, являются аналогом собраний и поддержки архатов в республиках. Следование традициям здесь соотносится с главной обязанностью правителя – отстаиванию принципа или истины (*дхармы*). Что касается защиты, то вместо конкретного упоминания женщин, как мы видели, Будда призывает монархов защищать всех, включая зверей и птиц.

В пятой сутре «Дигха-никаи» – «Кутаданта-сутте» (санскр. *Kūṭadanta sutta*, «Сутта о Кутаданте») ²¹ – Будда рассказывает о формуле идеальной экономической политики, в соответствии с которой должны основываться взаимоотношения между правителем (причем не-буддистом) и различными сословиями. Согласно этому наставлению, царю не следует подавлять бунты насилем, поскольку он будет провоцировать лишь новые всплески агрессии. Вместо этого рекомендуется следующее: «тем, досточтимый царь, которые в стране досточтимого царя занимаются земледелием и скотоводством, пусть досточтимый царь доставит зерно и пропитание; тем, которые в стране досточтимого царя занимаются торговлей, пусть досточтимый царь доставит денежные средства; тех, которые в стране досточтимого царя занимаются царской службой, пусть досточтимый царь снабдит пропитанием и платой» ²². Проведение подобной экономической политики, направленной в первую очередь на пресечение разбоя, будет также способствовать развитию всех отраслей промышленности и подъему общего благосостояния населения. Оценивая эту рекомендацию, Э. Уордер замечает, что «в то время было принято, чтобы различные отрасли промышленности, такие как горное дело, металлургия и текстильная промышленность, непосредственно организовывались правительством <...> Некоторыми отраслями промышленности занимались купцы, другими – гильдии ремесленников, но совет, данный Буддой правителям, раздавать жалованье и пищу тем, кто находится на царской службе, несомненно, означает, что правитель должен расширять основные отрасли производства страны, увеличивая ее рабочую силу. Другие отрасли будут развиваться за счет выплат денежных вознаграждений купцам и косвенного поощрения успешной торговли» ²³. Сутра также гласит, что следование данному совету поможет обеспечить подданным безопасность и избавит их от земных тягот: «радостные люди, радуясь, танцуют с детьми на руках, поистине, будут жить, не запирая домов» ²⁴.

²¹ Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит., 2020. С. 189.

²² Там же. С. 198.

²³ Warder A.K. *Indian Buddhism // Conditioned origination*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 171.

²⁴ Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я.

Рассмотренные тексты позволяют считать, что под «хорошим правлением» Будда понимал такую форму правления, при которой соблюдаются благородные принципы в духе социального государства (как мы его назвали бы сегодня), играющие существенную роль в создании лучших условий жизни для мирян. Здесь также отдельно стоит отметить более мягкое и позитивное по сравнению с индуизмом (хотя и не лишенное негативных аспектов) отношение к женщинам в раннем буддизме. В особенности это подтверждается тем, что Гаутама Будда позволил женщинам вступать в сангху (санскр. *saṅgha*, «собрание») – монашескую общину, и быть ее полноценными членами²⁵.

Сословия и духовенство

Как мы уже говорили, ключевой задачей, стоящей перед Буддой, было опровержение притязаний брахманов на исключительное место в социальной иерархии. Снова подчеркнем, что Будда тем самым не претендовал на полное разрушение вековых традиций и уничтожение сословия брахманов как такового. Он лишь стремился «примирить» древние обычаи со своим учением и указать жрецам лучший путь.

В «Эсукари-сутте» (санскр. *Esukārī sutta*, «Сутта о Эсукари»)²⁶ – 96-й сутре «Мадджхима-никаи» (санскр. *Majjhima Nikāya*, «Собрание средних поучений») поднимается проблема служения в рамках традиционной индуистской иерархии: брахману могут служить брахман, кшатрий, вайшья или шудр; кшатрию – кшатрий, вайшья или шудр, вайшье – вайшья или шудр; шудре – шудр. Этот вопрос также решается Буддой с помощью условий причинности: «я не утверждаю, брахман, что прислуживать нужно всякому, но и не говорю, что никому не нужно прислуживать. Ведь если кто-либо прислуживает кому-либо, и его вера, нравственность, ученость, щедрость, и мудрость возрастают в нем, то тогда, я утверждаю, ему следует ему прислуживать»²⁷. В этой же сутре Будда упоминает о возможности для представителей всех сословий стать шраманами, так как все они способны воспитывать в себе принципы добродетели: «если, брахман, кто-либо из клана брахманов <...> торговцев <...> рабочих оставляет жизнь домохозяйскую <...> придерживается правильных воззрений, то он является тем, кто

Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит., 2020. С. 198.

²⁵ Ср. Ману V, 147: «Женщиной – в детском возрасте, молодой или даже / пожилой – никакое дело не должно исполняться по своей воле, / даже в [собственном] доме» (Законы Ману / пер. С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М.: Академия наук СССР, 196. С. 115).

²⁶ Эсукари-сутта // Мадджхима-никая [электронный ресурс] URL: <https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn96-ekusari-sutta-sv.htm> (дата обращения 14.03.2023).

²⁷ Там же.

исполняет истинный путь, благую Дхамму»²⁸.

Из «Кутаданта-сутты» нам становится известно, что Будда не запрещает традиционных для брахманов жертвоприношений – он позволяет сохранить их форму, но меняет содержание: в качестве подношений не должны использоваться живые существа, а только масло, творог, мед и т.д.; никакого насилия в подготовке к жертвоприношению также не должно применяться. Вместе с тем Будда говорит: «есть, брахман, другое жертвоприношение – и менее трудное, и менее беспокойное, и более плодоносное, и более достославное»²⁹ – подаяние шраманам и дарование им жилища; обращение к Будде, дхарме и сангхе; следование пяти обетам. Высшей же формой жертвоприношения стало бы состояние нирваны, которое достигается следованием заповедям Татхагаты³⁰.

Суммируя попытки Будды умерить притязания брахманов на исключительность, Э. Уордер замечает, что «он, прежде всего, видел в этом путь к их примирению, возвращению – согласно его видению истории – к их первоначальному состоянию. По сути, его идея заключалась в том, чтобы размыть четкую границу между брахманами и шраманами: показать, что каждый может стать брахманом, приобщившись к простой жизни, состоящей из медитации и добродетельного, терпимого и кроткого поведения»³¹.

Рассмотрев основные аспекты многогранного социального учения в рамках буддизма, мы можем сказать, оно является своеобразной контаминацией традиционной древнеиндийской религии и открытых Буддой моральных законов: буддизм не отвергает кастовый строй и сословие брахманов как таковое; он дает местами схожие с индуистской традицией наставления правителям и т.д. Однако вышедшая в буддизме на первый план значимость нравственных качеств делает ее религией совершенно иного порядка.

Заключение

Подводя итоги уордеровской реконструкции социальных концепций в Палийском каноне, следует сказать о том, что в них есть тесная связь между состоянием общества и состоянием мира, который понимается вовсе не

²⁸ Эсукари-сутта // Мадджхима-никая [электронный ресурс] URL: <https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn96-ekusari-sutta-sv.htm> (дата обращения 14.03.2023).

²⁹ Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит., 2020. С. 207.

³⁰ Санскр. *Tathāgata* – «Так пришедший», «так ушедший» – эпитет, используемый Буддой, когда он говорит о себе и об остальных буддах как о тех, кто вышел из цикла перерождения и смерти.

³¹ Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 174.

как мир природы, а как мир, пронизанный кармическими причинно-следственными связями. Кроме того, в этом мире буддийский закон взаимозависимого происхождения определяет появление человеческого сообщества, его движение к моральному и экономическому упадку, а затем и его возрождение, благодаря принятию буддийской этики. За мифологическими по содержанию нарративами о появлении сословий можно увидеть не только необходимость в разделении социальных функций и следовании нравственным нормам, но также и осуждение необоснованных привилегий со стороны брахманов. Наставляя благочестивого правителя-миродержца, Будда показывает свою компетентность в экономической и политической жизни государства, а также заинтересованность в его стабильности и процветании, причем исключительно на моральных основаниях.

Литература

Артхашастра, или Наука политики / пер. с санскрита В.И. Кальянова; отв. ред. В.В. Струве. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959.

Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А.Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит., 2020.

Законы Ману / пер. С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М.: Академия наук СССР, 1960.

Эсукари-сутта // Мадджхима-никая [электронный ресурс] URL: <https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/majjhima.htm> (дата обращения 14.03.2023).

References

Arthashastra, ili Nauka politiki [Arthasāstra or the Science of Politics], transl. from Sanskrit by V.I. Kalyanov, ed. by V.V. Struve. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR publ., 1959 (in Russian).

Digha-nikaya (Sobranie dlinnikh poucheniy) [Dīgha Nikāya (Collection of Long Discourses)], transl. from Pali by A.Ya. Syrkin, ed. by V.P. Androsov. Moscow: Nauka–Vostochnaya literatura publ., 2020 (in Russian).

Esukari-sutta [Esukārī Sutta]. *Majjhima Nikāya* [Electronic resource]. URL: <https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/majjhima.htm> (date of access: 14.03.2023).

Warder A.K. *Indian Buddhism* // Conditioned origination. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers PVT. LTD., 2004. P. 105-128.

Zakony Manu [Manusmṛiti], transl. from Sanskrit by S.D. El'manovich, G.F. Il'in. Moscow: Akademiya nauk SSSR publ., 1960 (in Russian).

“Buddha and the World”, or the Social Doctrine of Buddhism

Ekaterina Chekalina, bachelor, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), eyuchekalina@edu.hse.ru

In the core of the Buddha’s social doctrine, expressed in the Pali canon, lies the idea of the primordial equality of all people. This idea was used by the Teacher in his controversy with Brahmanism. Equality was understood by the Awakened One as the equality of opportunities for all classes to attain liberation from earthly suffering. He proved this thesis by means of the law of interdependent origination (*pratītya-samutpāda*) that he had discovered by himself. He associated the stability and prosperity of states with the spread among all classes the principles of Buddhist ethics spread among all classes: non-violence, truthfulness, chastity, abstinence and non-attachment to the world.

Social aspects of the Buddha-dharma were noticed by E.K. Warder in the sixth chapter of “Indian Buddhism”. The purpose of this article is to introduce readers to this unexpected social side of ancient Buddhism.

Keywords: Indian philosophy, Buddhism, social doctrine, society

For citation: Chekalina E.Yu. (2023) “Buddha and the World”, or the Social Doctrine of Buddhism // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 33-43.

Принцип ахимсы в мировоззрении и деятельности Махатмы Ганди

Элина Котова, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), eikotova@edu.hse.ru

Ахимса (ahimsā – «ненасилие») как принцип и практика – запрет на всякое проявление насилия. Концепция ненасилия Ганди не ограничивается призывами к сопротивлению практике насилия, поэтому в нашем исследовании мы стремимся выявить специфику использования понятия ахимсы у Ганди, выяснить отличия его взглядов на ненасилие от традиционной индийской трактовки этой проблемы.

В первой части статьи описаны ключевые моменты жизни Ганди на основании его автобиографии и продемонстрированы истоки формирования им собственной интерпретации ахимсы. Вторая часть посвящена содержанию концепции ахимсы Ганди, ее сходствам и отличиям от интерпретаций принципа ненасилия в индийской традиционной культуре. В статье рассмотрены три такие интерпретации: индуистская, буддийская и джайнская.

Ключевые слова: ахимса, ненасилие, Ганди, индийская философия, буддизм

Для цитирования: Котова Э.И. Принцип ахимсы в мировоззрении и деятельности Махатмы Ганди // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 44-53.



Введение

Доказательство актуальности идей мыслителя – их востребованность в историческом контексте. Личная жизнь, труды и взгляды Махатмы Ганди многими людьми воспринимались и воспринимаются до сих пор как образцовые. Так, принцип ахимсы очень актуален в современном мире, в условиях терроризма и других насильственных конфликтов. В такие времена ценности, которых придерживался Махатма Ганди, могут направить человечество к лучшему будущему.

Ахимса – ключевая концепция, сердце философии Ганди, а также инициированного им социально-политического движения. Ганди считал, что Истина – Бог, а ахимса – способ Ее достижения, для него осознание Истины является высшей целью существования. М. Т. Степанянц, говоря о роли Ганди в продвижении идеи ахимсы, отмечает: «Ахимса никогда не выдвигалась в Индии как норма в межгосударственных отношениях. Ганди фактически выступил в роли реформатора, превратившего ахимсу в моральную норму, универсальную для всех сторон жизни, будь то индивидуальной или общественной, притом не только в границах Индии, но всего мира»¹.

Жизнь как служение

Мохандас Карамчанд Ганди, больше известный как Махатма² (1869–1948 гг.) – индийский юрист, политик, общественный деятель и писатель, ставший лидером национально-освободительного движения против британского правления в Индии. Его доктрина ненасильственного протеста (сатьяграха) для достижения политического и социального прогресса признана всем миром.

В произведении «Автобиография: мои эксперименты с Истиной» («Autobiography: The Story of My Experiments with Truth») Ганди рассказывает о поисках истинного пути для себя и для страны, и раскрывает некоторые секреты. С момента его рождения в 1869 году (г. Порбандар³, Гуджарат) и до окончания обучения в индийской школе в 1888 году, он изучал индуистскую дхарму (dharma, учение, закон)⁴, или образ жизни, в книге он открывает ее сильные и слабые стороны.

После смерти отца старший брат Ганди посылает его изучать право в Лондон, но разрешение матери на поездку Мохандас получает только поклявшись соблюдать вегетарианство. Здесь важно отметить, что его следо-

¹ Степанянц М.Т. Судьба гандистского наследия: взлеты и забвение // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. №4. С. 546–556.

² Рабиндранат Тагор (1861–1941 гг.) индийский писатель, композитор, поэт впервые применил по отношению к Мохандасу Ганди титул «Махатма» (Великая Душа).

³ Сейчас город назван его именем – Гандиабад.

⁴ В индуизме дхарма – религиозный и моральный закон, управляющий поведением человека.

вание принципу ненасилия изначально соблюдалось в рамках традиции, затем было связано с нежеланием причинить боль матери, и только в студенческие годы Ганди пришёл к ахимсе сознательно. Благодаря интересу к проблеме ненасилия, он увлекся этическими вопросами и ненадолго сблизился с теософским обществом. Именно друзья-теософы убедили Ганди начать читать «Бхагавадгиту» на санскрите, который он тогда едва знал. В целом студенческие годы стали для него периодом открытия священных текстов различных традиций, которые и после завершения обучения он продолжал изучать всю жизнь⁵.

Следующие 20 лет Ганди провел в Южной Африке в довольно униженном статусе «адвоката-кули»⁶. В то время он искал ответы на вопросы, которые поставила перед ним жизнь, в священных текстах – «Раджа-йоге» Вивекананды и «Йога-сутрах» Патанджали. Обе книги учат аскетизму, сдержанному, нравственному поведению, включая практики ахимсы и брахмачарьи⁷. Под их влиянием Мохандас разрабатывает три фундаментальных принципа: сатьяграха (satyagraha, «упорство в Истине»), брахмачарья⁸ (brahmacharya⁹, самоограничение) и ахимса (ahimsa, ненасилие), которые определяют тактику его борьбы за права рабочих-индийцев. В этот период он впервые проявил себя как лидер общественного движения и добился улучшения положения индийской общины в Южной Африке.

В последующие годы выбранный Ганди путь борьбы за сварадж (swaraj, самоуправление) и свадеш (swadesh, экономическую независимость) привел Индию к независимости (1947 г.), а Ганди – к титулу лидера Индии, почетному имени «Отца нации»¹⁰.

Исторический контекст

Здесь важно отметить, что Ганди не был первым, кто активно включился в решение проблем индийского общества. Социальная активность стала отличительной чертой его времени. Ганди стоит в одном ряду с таки-

⁵ Д. Датта. *Философия Махатмы Ганди*. М.: Издательство иностранной литературы, 1959. С. 18.

⁶ Европейцы называли «кули» ради собственного удобства всех неевропейцев, сотрудничавших с ними, от наемных рабочих до купцов, добавляя только название рода деятельности.

⁷ Брахмачарья в индуизме обозначает ученика брахмана, изучающего священные тексты и ведущего весьма аскетический образ жизни, ограниченный множеством запретов на удовольствие и роскошь.

⁸ Чаще под брахмачарьей подразумевается обет безбрачия, но Ганди трактовал ее предельно широко, как воздержание от всех видов чувственных удовольствий, включая, например, удовольствие от еды, приятного запаха и т. п. Если сатьяграха – это его изобретение (сам термин предложил родственник Ганди), то брахмачарья – древнее изобретение – это и добродетель, и первая ашрама – стадия жизни. Он принял обет брахмачарьи в 1906 г.

⁹ Английская транскрипция слова на хинди.

¹⁰ Gandhi M.K. *Autobiography: The Story of My Experiments With Truth*. Transl. from the Original in Gujarati by Mahadev Desai. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1969.

ми титанами как Раммохан Рай, Кешабчандра Сен, Вивекананда и многими других реформаторами XIX–XX вв. В не-западных странах, столкнувшихся с «другим» в лице Запада, начинаются сложные социальные процессы: общества раскалываются – одна часть отвергает всё западное, другая – выступает за вестернизацию. Остальные же занимают срединную позицию, и именно они творчески подходят к переосмыслению своей истории и современности, начинают видеть существующую ситуацию как проблемную и пытаются ее разрешить.

Пересмотр традиционного понимания ахимсы Махатмой Ганди

Ганди отходит от традиции в нескольких аспектах. Если до XIX века индийские религиозно-философские практики учили непричастности к миру, то для Ганди участие – условие достижения высшей жизненной цели – мокши (mokṣa, освобождения), к которой призывали все индийские религии. Индийские традиции не считали активную любовь важной концепцией в своей моральной теории, но для Ганди она стала высшей моральной ценностью.

Этимологически ахимса означает не-причинение вреда другому мыслю, словом или делом. По форме слово «ахимса» является отрицанием, благодаря отрицательному префиксу а-, и часто истолковывается в узком смысле. Но на самом деле ненасилие – широкое понятие, ведь его содержание имеет и отрицательные и положительные элементы. Отрицательный элемент ахимсы определяет понимание слова как «воздержание от причинения какого-либо вреда кому-либо, как физического, так и умственного», или «недопущение причинения боли или вреда любым существам любым возможным способом». Ганди указывал, что, делая упор на моральном превосходстве негативных элементов ахимсы или воздерживаясь от причинения вреда, мы меняем отношение к нам оппонентов или правонарушителей. Основное различие между отрицательными и положительными элементами практики ахимсы он видел в передаче или не-передаче другим любви и милосердия.

Каждое одушевленное и неодушевленное существо следует законам своего существования и стремится не мешать и не препятствовать другим следовать законам их индивидуального существования. Следовательно, можно сказать, что непричинение вреда, ненасилие есть своего рода «общественный договор», интерпретируемый с космической точки зрения. Концепция ненасилия тесно связана с идеей сродства (санскр. समता, Samatā) всех вещей в отрывке из «Брихадараньяка–упанишады» (I.III.22)¹¹, кото-

¹¹ Брихадараньяка-упанишада / Пер. А. Я. Сыркина. Серия «Памятники литературы народов Востока». Переводы. Том 5. М.: Наука, 1964.

рый приравнивает саман (ведийское песнопение) белому муравью, мошке, слону и вселенной, которые, несмотря на их различные оценки с нашей точки зрения, выступают как равные партнеры космического, мирового порядка, основанного на ненасилии.

Исследование проблемы двойственности содержания понятия ахимсы осложняется тем, что Ганди, помимо традиционных терминов химса и ахимса, использовал их английские эквиваленты *violence / non-violence* (насилие / ненасилие). Нам кажется более справедливым перевод химсы (санскр. हिंसा), *hiṃsā*) как «вреда», а ахимсы (*ahiṃsā*) как «благодеяния». Такой перевод связывает термин с религиозным контекстом индийской традиции лучше, чем «насилие» и «ненасилие», и отражает примат намерения, одного из основных принципов Ганди.

По семейной традиции Ганди придерживался индуизма, в котором принцип ахимсы входит в число основных моральных правил. Поэтому неудивительно, что он включил концепцию ахимсы в свою политическую программу и дал ей радикально новое определение. Он признавал, что традиционно ахимса означала непричинение вреда и неубийство. Однако, Ганди не мог понять, почему его следует определять в таких «негативных» и «пассивных» терминах. Непричинение вреда или неубийство само по себе не составляло ахимсу; оно было таковым только тогда, когда рождалось из сострадания. Преступник, зарезавший человека, виновен в насилии (химсе), тогда как хирург, применяя скальпель, виноватым не является. Причина разных оценок одинаковых по внешнему проявлению действий в том, что действие последнего было мотивировано желанием облегчить боль, а первого – причинить. Точно так же, когда человек, подвергшийся нападению более сильного противника, воздерживается от ответного удара, мы не называем его действие ненасильственным, ведь оно было вызвано страхом или неспособностью ответить. С другой стороны, если нападавший был слабее, сдержанность человека, подвергшегося нападению, будет считаться актом ненасилия, поскольку он воздержался от ответных действий из желания не причинять вреда нападавшему. Именно этот «элемент сознательного сострадания» и составляет сущность ненасильственного акта. По мнению Ганди, «Приверженец ахимсы остается верен своей вере, если источником всех его действий является сострадание, если он по мере своих возможностей избегает уничтожения мельчайшего существа, старается спасти его и таким образом постоянно стремится освободиться от смертельных пут химсы. Он будет постоянно расти в самоограничении и сострадании, но никогда не сможет стать полностью свободным от внешнего насилия»¹². Проверкой ахимсы является сострадание: где нет сострадания, там нет и

¹² Gandhi M.K. *Autobiography: The Story of My Experiments With Truth*. Transl. from the Original in Gujarati by Mahadev Desai. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1969. P. 395.

ненасилия. Сострадание может вести не только к избеганию вреда, но и к желанию помочь другим. Если непричинение вреда другим – добродетель, то добродетелью следует считать также помощь тем, кто уже пострадал, и само предотвращение причинения вреда.

Джайнские монахи практикуют наиболее радикальную интерпретацию ахимсы. Их интерпретация сходна с толкованием принципа ненасилия у Ганди – она состоит в признании неискоренимости связи основных телесных функций с насилием: «Совершенное ненасилие невозможно до тех пор, пока мы существуем физически, хотя бы потому, что нам необходимо занимать какое-то пространство. Совершенное ненасилие, пока мы живем физически, – всего лишь теоретический [объект], подобный прямой линии Евклида, но мы должны стремиться к нему каждое мгновение нашей жизни»¹³.

Отказ Ганди от индийских традиций понимания ахимсы был радикальным. Он рассматривал ее не как самоограничение, самодисциплину, а как добродетель; не как подготовку, а как неотъемлемую часть поиска совершенства. Традиционно считалось, что ахимсу полноценно могут практиковать только те, кто отрекся от мира. Ганди же утверждал, что ахимсу можно практиковать только при активной мирской жизни. Традиция утверждала, что политическая жизнь отличается от личной жизни и не должна полностью подчиняться принципу ахимсы. Ганди придерживался противоположной точки зрения. Он понимал, насколько отошел от индийских традиций, и недвусмысленно заявлял о разногласиях. Вероятно под влиянием христианства, Ганди пришел к выводу, что ахимса тождественна любви: он трактовал её как «активную любовь», «любовь в действии», «всеобщую любовь». Как отметил Бхикху Парех, доводы Ганди основывались на трех важнейших шагах: отождествлении ахимсы с состраданием, сострадания – с любовью, и с определением любви в мирских терминах и терминах активизма¹⁴. Индуисты и джайны обычно отвергали все три шага, а буддисты – последние два. В индуистском и джайнском учениях ахимса родилась либо из безразличия к миру, либо из пассивной доброжелательности миру, что не равнозначно состраданию. Кроме того, сострадание, понимаемое как каруна (*karuṇā* – сострадание) или дайя (*dayā* – жалость), сильно отличалось от любви. Для всех трех традиций любовь была эмоцией и, следовательно, – нежелательной. Ненасилие в таком понимании приводило к вовлечению в жизнь и мешало стремлению к отрешенности. Даже если мы приравняем сострадание и жалость к любви, концепция будет иметь мало общего с концепцией Ганди. Он понимал любовь как нечто полное энергии, влекущее

¹³ Bose N.K. Selections from Gandhi. *Encyclopedia of Gandhi's Thoughts*. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mkgandhi.org/sfgbook/eleventh.htm> (дата обращения: 11.02.2023).

¹⁴ B.Parekh. *Colonialism, Tradition, and Reform: An Examination of Gandhi's Political Discourse*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1989. P. 198.

активное социальное служение, стремление «уподобиться» всем живым существам. Другими словами, негативное значение ахимсы в индийских традициях логично следует из центральных метафизических тезисов.

Стоит остановить внимание на том, как Махатма рассматривал контрасты между личностью и обществом, и том, как он связывал мирскую жизнь и духовное спасение, а также его отношении к индуистскому предположению, что борьба за человеческое достоинство может нарушить мир. В этой части учения Ганди еще больше дистанцировался от индийских и индуистских традиций: «Религия ненасилия предназначена не только для риши¹⁵ и святых. Она предназначена и для простых людей»¹⁶. Это высказывание Ганди делает ненасилие обязательным для всех. Что важнее, он называет принцип ненасилия религией, то есть сакрализует его, выводит его из числа идей, которые можно обсуждать. Религия для Ганди означала образ жизни, полную трансформацию человеческих отношений, что придавало концепции ненасилия радикальную социальную направленность, чем он и спровоцировал острую полемику.

Может показаться, что Ганди мог бы добиться широкого признания концепции активной любви, связав ее с традиционной концепцией ахимсы¹⁷. Он придерживался следующего: любовь подразумевает отождествление со всеми живыми существами и служение им. Противоположностями любви, в понимании Ганди, были жестокость и эгоизм. Жестокость подразумевала недоброжелательность или ненависть к другим, желание причинить им вред, даже если они не представляли угрозы. Эгоизм означал предпочтение себя и преследование своих интересов за счет других¹⁸, а не личный интерес. Ганди не видел неизбежного конфликта между личными интересами всех людей, поскольку земля давала «достаточно для всех нужд, но недостаточно для чьей-либо жадности»¹⁹, тогда как эгоизм по своей сути неутолим и приводит к конфликтам.

Ахимса и поиск Истины

Ганди понимал религию как поиск Истины (satya) с помощью ненасилия: «Ахимса – основа поиска Истины. С каждым днем я понимаю, что поиск тщетен, пока в его основе не лежит ахимса»²⁰. Он писал, что прислу-

¹⁵ Ри́ши – санскр. ऋषि, ṛṣi – «провидец», «мудрец».

¹⁶ Gandhi M.K. *The Collected Works. In 100 vols.* New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994. P. 195.

¹⁷ Этот приём – связывание нового с хорошо известным старым – характерен для мыслителей модернизирующихся обществ. Так они популяризировали свои идеи.

¹⁸ Sharama I.C., Jagdish S. S. *Ethical Philosophy of India.* London: George Allen & Unwin, 1965. P. 220.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Gandhi M.K. *Autobiography: The Story of My Experiments with Truth.* Transl. from the Orig-

шиваясь к критикам, которые призывали теоретиков ненасилия дать более точные определения своим ключевым терминам, необходимо обратиться к рассмотрению противоположного понятия – «насилия» – в его корневом смысле, то есть изучить не только его открытые, физические формы, но также эмоциональные и психические травмы, которые возникают, когда людей поработщают, подавляют и эксплуатируют²¹. Конечно, в самом широком смысле определение насилия также охватывает все те формы косвенной эксплуатации и проявления общественной несправедливости, которые ограничивают самоосознание и самореализацию индивидов.

Понимание ахимсы как средства для поиска Истины также раскрывает концепт идеального человека по мнению Ганди – ответственного, сострадательного, понимающего взаимосвязь между целью и средствами, чувствительного к потребностям других. По словам Ганди, «ненасилие, когда оно используется в связи с сатьяграхой, означает применение власти или влияния для изменения чего-либо без ущерба для противника»²². Такое примирение личных интересов и интересов других могло быть последовательно применено только через практику сатьяграхи, поскольку, как отмечал Ганди, «средства и цели – взаимозаменяемые термины в моей политической философии»²³.

Заключение

В индийской традиции ахимса понималась отрицательно – как непричинение вреда. Ганди, совместивший традицию и влияние Запада, трактует ахимсу двояко: и в отрицательном (как ненасилие), и в положительном (как деятельную любовь) ключе. Ахимса, как и любое другое понятие, допускает разные варианты толкования. Одни призывают к последовательному воплощению идеала ненасилия, другие используют это понятие для оправдания любых своих действий. Понимая это, Ганди старался не допустить размывания границ понятия. Однако, он допускал убийство из сострадания (и в крайних случаях – из воинского долга), чем вызвал критику со стороны традиционалистски настроенных соотечественников.

Проведенное исследование демонстрирует, что для Ганди ахимса была не только инструментом общественно-политической борьбы, но и нравственной ценностью, средством поиска Истины, способным привести к конечной духовной цели – мокше. Понимая недостижимость идеала аб-

inal in Gujarati by Mahadev Desai. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1969. P. 310.

²¹ Altman N. *The Nonviolent Revolution: A Comprehensive Guide to Ahimsa, the Philosophy of Dynamic Harmlessness*. Dorest: Element Books, 1988. P. 180.

²² Bondurant J. *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*. Bombay etc.: Oxford University Press, 1959. P. 9.

²³ Morris-Jones W. H. *Mahatma Gandhi – Political philosopher. Political Studies*. New-York: John Wiley and Sons, 1960. P. 480.

солютного ненасилия, Ганди предложил его обществу в качестве важного ориентира и одновременно средства решения общественных проблем. В определённой мере его усилия были успешны, но после его смерти страна выбрала иной путь развития. Тем не менее, идеи Ганди нашли отклик среди борцов с несправедливостью в других странах: его примером вдохновлялись Мартин Лютер Кинг, Аунсан Су Чжи.

Литература

Брихадараньяка упанишада / Пер. А. Я. Сыркина. Серия «Памятники литературы народов Востока». Переводы. Том 5. М.: Наука, 1964.

Датта Д. Философия Махатмы Ганди. М.: Издательство иностранной литературы, 1959.

Степанянц М.Т. Судьба гандистского наследия: взлеты и забвение // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. №4. С. 546–556.

References

Altman N. *The Nonviolent Revolution: A Comprehensive Guide to Ahimsa, the Philosophy and Practice of Dynamic Harmlessness*. Dorest: Element Books, 1988. 310 p.

Bondurant J. *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*. Bombay etc.: Oxford University Press, 1959. 288 p.

Bose N.K. Selections from Gandhi. *Encyclopedia of Gandhi's Thoughts*. [Electronic resource]. <https://www.mkgandhi.org/sfgbook/eleventh.htm> (date of access: 11.02.2023).

Brihadaran'yaka upanishada [Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad], transl. from Sanskrit by A.Ya. Syrkin, in Seriya "Pamyatniki literatury narodov Vostoka. Tom 5 [Series «Monuments of Literature of the Peoples of the East.» Translations. Vol. 5.]. Moscow: Nauka publ., 1964 (in Russian).

Datta D. *Filosofiya Mahatmy Gandi* [Philosophy of Mahatma Gandhi]. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoy literatury publ., 1959 (in Russian).

Gandhi M.K. *Autobiography: The Story of My Experiments With Truth*. transl. from the Original in Gujarati by Mahadev Desai. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1969. 556 p.

Gandhi M.K. *The Collected Works. In 100 vols*. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994.

Morris-Jones W. H. *Mahatma Gandhi – Political philosopher. Political Studies*. New-York: John Wiley and Sons, 1960. 203-224 pp.

Parekh B. *Colonialism, Tradition, and Reform: An Examination of Gandhi's Political Discourse*. Newbury Park, California: Sage, 1989. 288 p.

Sharama, I.C., Jagdish S. S. *Ethical Philosophy of India*. London: George

Allen & Unwin., 1965. 384 p.

Stepanyants M.T. Sud'ba Gandistskogo naslediya: vzlety i zabvenie [The Fate of the Gandhist Legacy: Ups and Downs]. *Vestnik RUDN. Seria: Filosofiya*. 2017. N.4. P. 546-556 (in Russian).

The Principle of Ahimsā in Mahatma Gandhi's Worldview and Activities

Elina Kotova, bachelor, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), eikotova@edu.hse.ru

Ahimsa (ahimsā, "non-violence") as a principle and practice can be understood as a prohibition on any practical manifestation of violence. The Gandhian concept of nonviolence is not limited to calling for resistance to the practice of violence. The aim of the article is to identify the specificity of Gandhi's use of the concept of ahimsa, and to find out the differences between his views on non-violence and the traditional Indian interpretation of this problem.

The first part of the paper describes the key moments of Gandhi's life on the basis of his autobiography, and it highlights several points that clarify some aspects of the formation of Gandhi's own interpretation of ahimsa. The second part reveals the content of the ahimsa concept by Gandhi himself, its similarities and differences from the interpretation of the principle of nonviolence in Indian traditional culture. The article considers three such interpretations: Hindu, Buddhist and Jain.

Keywords: ahimsā, non-violence, Gandhi, Indian philosophy, Buddhism

For citation: Kotova E.I. (2023) The Principle of Ahimsā in Mahatma Gandhi's Worldview and Activities // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 44-53.

Имагинативный ориентализм Германа Гессе

Екатерина Туманян, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), emtumanyan@edu.hse.ru

Целью статьи является опровержение критики имагинативного ориентализма, которую Э. Саид проводит в своей книге «Ориентализм. Западные концепции Востока» (1978), при помощи повести «Сиддхартха» и романа «Игра в бисер» Германа Гессе (1877–1962). Назначением имагинативного ориентализма считается обслуживание доминирования Запада над эксплуатируемым Востоком. Однако оно не соответствует задачам творчества в указанных произведениях Г. Гессе: поискам решения экзистенциальных проблем западного человека постмодерна, переосмыслению сущности западной культуры. Новизна статьи заключается в указании на недифференцированный подход Э. Саида к разным видам дискурсов и в игнорировании им специфики дискурса в художественной литературе. Все это приводит к противоречию между оценкой имагинативного ориентализма в качестве «агента влияния империализма» и идеями Г. Гессе.

Ключевые слова: ориентализм, имагинативный ориентализм, Эдвард Саид, Герман Гессе, постколониализм, западные концепции Востока, ориентализм в литературе

Для цитирования: Туманян Е.М. Имагинативный ориентализм Германа Гессе // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 54-62.

Книга Эдварда Вади Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока» (1978) способствовала тому, что к концу XX века из лексикона социально-гуманитарного знания был практически исключен термин «ориентализм». Связано это было с тем, что в своей книге Саид критикует несколько подходов, которые формируют образ Востока и присущи ориентализму, рассмотренному в «гибридной перспективе»¹ – не только как академический, но и как имагинативный (от лат. *imago* – мысленный образ). Среди критикуемых подходов можно выделить следующие: стереотипизация и универсализация знаний о Востоке в рамках имеющейся эпистемологической парадигмы; взгляд на его жителей как на обезличенную бесхарактерную массу; опора преимущественно на письменные источники принципиальная

¹ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Миръ, 2006. С. 40.

незаинтересованность в реальности происходящего на Востоке; рассмотрение Востока исключительно с позиций прошлого величия, отсутствие внимания к его настоящему².

Консервация Востока в определенном положении, отказ рассматривать его в динамике неизбежно приводит к его неадекватной репрезентации. К этому же ведет и использование абстракций и обобщений, которое часто встречается в работах исследователей-востоковедов. Все это Саид называет одной из несущих стен ориентализма как явления. В рамках ориенталистской парадигмы «восточный человек» лишен индивидуальности. При попытке дать восточному человеку характеристику ему приписывается множество дополнительных предикатов, которое выступает как прямое следствие его происхождения³.

Важной особенностью всех перечисленных черт ориентализма является их обусловленность западной культурой. Ее носителям присуща убежденность в превосходстве западной рациональности, на которой основываются формы колониального правления в захваченных восточных государствах, в частности, в Египте и Индии. Саид отмечает, что вступление в ряды исследователей Востока неизбежно влечет за собой принятие классических ориенталистских установок, которые в дальнейшем используются в работе с опорой на общепринятый подход, полный ошибок и стереотипов⁴.

Одной из важнейших проблем, рассматриваемых в работе, является проблема «Свой–Чужой». Ввиду некоторых особенностей исторических взаимоотношений, географического положения и прочих причин Восток рассматривают как прямую противоположность Запада. Тем не менее такой подход, являющийся привычным для ориенталистов, оказывается серьезным камнем преткновения не только в рамках исследовательской работы, но, что более трагично, и в рамках действительных отношений между странами и культурами, которые ориентализм делит по географическому признаку, создавая между ними напряжение⁵. Традиционное противопоставление западной и восточной культур оказалось настолько прочным, что оказывает огромное влияние на весь ориенталистский дискурс, фактически определяя его направленность.

Смысл и целью ориентализма Саид называет теоретическое обоснование и практическое поддержание системы, в рамках которой возможно доминирование одной части мира над другой, эксплуатация и империали-

² Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Миръ, 2006. 38, 45, 50, 54, 52, 60, 185, 323 и др.

³ Там же. С. 65.

⁴ Там же. С. 50–51, 56, 58, 68, 69.

⁵ Там же. С. 62, 63, 68, 71.

стическое подавление Востока в интересах Запада⁶. В его критических аргументах приводится много исторических фактов, с которыми трудно не согласиться. Но все же в его позиции есть слабые места. На одно из них указал Роберт Янг, выявивший внутреннюю противоречивость в том, что Саид считает ориентализм неадекватной репрезентацией Востока, существующей исключительно в западном сознании. Своим определением Саид фактически отрицает реальное существование Востока, а в книге критикует создателей искусственной концепции Востока, понимаемого как полярное Западу пространство и явление. Но если отсутствует объект репрезентации, как тогда можно говорить о том, что репрезентация ложна? На что опираться «правильному» востоковеду, если при любой попытке репрезентации он окажется «ориенталистом», не имея возможности добраться до истинной сущности предмета исследования и найти в ней образец объективности?⁷

Другим слабым местом саидовской критики является, на наш взгляд, недифференцированное отношение к разным видам дискурсов, отнесенных автором «Ориентализма» к исследуемому феномену, а именно, к ориентализму как корпусу текстов, стилю мышления, корпоративному институту, а также политической доктрине, говорящей об отношениях Востока и Запада⁸. Указывая на необходимость исследования ориентализма как формы дискурса, поскольку без такого исследования «невозможно понять исключительно систематичную дисциплину, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком – даже производить его – политически, социологически, идеологически, военным и научным образом и даже имагинативно в период после эпохи Просвещения»⁹, Саид, на самом деле, игнорирует специфику различных дискурсов, делая слишком общие заключения о функциях некоего мегадискурса «вообще».

Однако хорошо известно, что дискурсы в разных практиках решают разные задачи и подчиняются разным правилам, ограничивают сами себя и самостоятельно задают правила собственной системы. Дискурс в истории или в математике отличается от дискурса в художественной литературе. Саид же в своей работе не исследует те специальные задачи, которые решают разные виды ориенталистских дискурсов, и заостряет свое внимание лишь на том огромном влиянии, которое они, по его мнению, оказывают на отношения между Западом как эксплуататором и Востоком как эксплуатируемым.

В своем исследовании мы попытаемся восстановить справедливость и показать позитивную функцию имагинативного ориентализма, так неспра-

⁶ Там же. С. 67, 190.

⁷ Young R. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990. P. 130–138.

⁸ Саид Э.В. Указ. соч. С. 9–10.

⁹ Там же. С. 10.

ведливо отнесенного Саидом к «агентам влияния» империализма.

Современные исследователи отмечают, что при всех своих методологических несовершенствах, ориентализм был одним из способов самоопределения и самопонимания Запада в эпоху модерна – определения себя через сопоставление с Другим, архетипически изображаемым как противоположность, *alter-ego*¹⁰. Начало эпохи модерна было связано со становлением буржуазной культуры на Западе, сопровождаемым поисками опоры за пределами традиционного мира западной культуры. Эти поиски и породили фантазийный Восток, ставший предметом имагинативного ориентализма. С учетом высказывания автора «Ориентализма», различающего академический и имагинативный ориентализм¹¹, следует напомнить, что к последнему виду относится образ Востока, создаваемый на протяжении веков деятелями западного искусства. Будучи областью грез и фантазий, Восток начал вдохновлять литераторов-мистиков и любителей использовать экзотические сюжеты и элементы в своем творчестве. Одним из таких литераторов является Герман Гессе, посвятивший Востоку несколько своих работ, среди которых можно выделить наиболее знаменитую повесть «Сиддхартха» (1922)¹² и роман «Игра в бисер» (1943)¹³, литературно продолжающий повесть «Паломничество в Страну Востока» (1932).

Деятельность воображения, направленная на представление и репрезентацию Востока в рамках художественного творчества, Эдвард Саид называет имагинативной практикой¹⁴ и различает в ней следующие подвиды: лингвистические, временные, пространственные, поэтические и т.д. Задача имагинативных практик, как замечает Саид, заключается не в том, чтобы создать репрезентацию Востока самого по себе, а в том, чтобы репрезентировать Восток для западного человека¹⁵, обслуживать его интересы.

Обращаясь к восточным мотивам, Г. Гессе применяет множество упомянутых Саидом имагинативных практик. Во-первых, это временная практика: события повести «Сиддхартха» происходят в романтическом «прошлом» Индии, согласно датировкам буддологов, имевшим место в V веке до нашей эры. Во-вторых, это пространственная практика, играющая также романтическую роль: одна из главных характеристик Востока – его отдаленность – априорно наделяет его чертами неизвестности и загадочности,

¹⁰ Говорунов А.В., Кузьменко О.П. Ориентализм и право говорить за другого // Международный журнал исследований культуры. 2013. №. 2 (11). С. 26–43.

¹¹ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Миръ, 2006. С. 40.

¹² Иногда произведение называют романом-притчей – <https://w.wiki/6cSX>

¹³ Гессе Г. Игра в бисер // Собрание сочинений: в 4-х т. / Пер. с нем. С. К. Апта. СПб.: Северо-Запад, 1994. Т. 4.

¹⁴ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Миръ, 2006. С. 37.

¹⁵ Там же. С. 96.

что, в свою очередь, поддерживает мистическую атмосферу экзотической духовности. Также писатель использует лингвистические, поэтические и психологические практики – особый стиль языка повествования, которым пользуется Гессе, отражающий оригинальность и причудливость неизвестного и такого далекого (во времени и пространстве) Востока.

Картина, создаваемая таким образом, оказывается необычайно притягательной в своей искусственной эстетике; её задача является не только художественной, но и психологически-рекреативной. Роль художника не ограничивается простой репрезентацией объекта, его цель – придание созданному образу ярких и запоминающихся черт, способных сильнейшим образом оживить воображение читателя, передать ему переживания автора. У Г. Гессе, как и у других ориенталистских литераторов, Восток выступает не столько как локация, сколько как полноценный художественный мир, заранее наполненный уже знакомыми читателю образами и клише.

Психологическое воздействие художественных репрезентаций Востока на читателя можно заметить в нескольких направлениях. Во-первых, оно связано с сюжетом духовного поиска, выхода из тесного лабиринта, в котором чувствует себя запертым западный человек, с прорывом к новой, ранее неизведанной духовности. Именно этому посвящен весь сюжет «Сиддхартхи». Во-вторых, Восток традиционно ассоциируется с пристанищем для вечных путников, отвергнутых «своими» и сбежавшими к «чужим» или добровольно покинувшими дом. В качестве такого путника выступает и главный герой рассматриваемого здесь романа – юный брахман Сиддхартха, который нигде не находит себе места. В-третьих, в ориенталистских произведениях всегда присутствует мотив а-историчности, вечной неизменности Востока, его размеренного, спокойного ритма жизни, к которому стремится западный читатель. В романе этот мотив много раз повторяется в образе красивой реки, которая учит всему¹⁶: однажды ушедшего из общины аскетов Сиддхартху перевез через реку лодочник Васудева¹⁷, живущий на ее берегу в соломенной хижине¹⁸; в другой раз Сиддхартха, пережив превращение в стяжателя в процессе городской жизни, вернулся к реке, чтобы начать новую жизнь в хижине перевозчика; сюда пришла к Сиддхартхе куртизанка Камала и привела с собой его сына; здесь Сиддхартха перешел в нирвану и слился со своим *alter-ego* – Гаутамой, Возвышенным¹⁹.

Гессе возмущала исключительно деятельная направленность духа его

¹⁶ Гессе Г. Сиддхартха // Собрание сочинений: в 4-х т. / Пер. с нем. С. К. Апта. СПб.: Северо-Запад, 1994. Т. 1. С. 397.

¹⁷ Санскр. «Добрый бог», одно из имен Кришны – воплощения бога Вишну.

¹⁸ Гессе Г. Сиддхартха // Собрание сочинений: в 4-х т. / Пер. с нем. С. К. Апта. СПб.: Северо-Запад, 1994. Т. 1. С. 357.

¹⁹ Там же. С. 393, 401, 431.

современников²⁰. Однако сам Гессе, лично предпочитая созерцательный образ жизни, в своих произведениях не предпочитал деятельности созерцание: признавая равноценность двух названных форм жизни, он воспринимал их в качестве дополняющих друг друга²¹. Западному пониманию диалектики бытия как борьбы взаимоисключающих противоположностей, определяющей динамику жизни, Гессе предлагает по сути восточное мировоззрение, в котором одно, противопоставленное другому, тем не менее им не исключается. Возвышенное и духовное существует одновременно с грубым и телесным, но между этими категориями не существует взаимотрицания, они пребывают в гармонии и единстве. Культурное существует наравне с естественным.

В «Игре в бисер» Г. Гессе развивает тему не-западного понимания культуры. Он превозносит игру как наиболее совершенный идеал культуры, свободный от лицемерия, открытый и доступный. В игре писатель находит честную замену давно лишённой всякой искренности культурной парадигме, в которой вынужден был жить, и крах которой наблюдал в середине XX века. Серьёзности и строгой формальности современного ему общества, подчиненного зачастую скрытым правилам, писатель противопоставляет систему правил игры, которые очевидны каждому, вступающему в нее. Итогом такой игры должно стать осознание игроком того, что не он должен существовать для правил, но правила – для него; выход из игры означает освобождение от этих правил и обретение свободы. В своих ориенталистских творениях Гессе призывает западного человека распрощаться с прошлым и освободиться от культурного балласта, веками ограничивавшего его. Культура должна быть не более чем орудием – все, что в действительности имеет значение – это человек²².

Отвергнув культуру, указав на нее как на неживое застывшее орудие, которое не может превозноситься над человеком и ограничивать его свободу, Гессе находит истинную область свободы не в рукотворном, но в символическом²³. При этом писатель не стремится уничтожить культуру, но ищет баланс между культурным и природным. Попытки избавиться от инстинкта посредством культурных изобретений представляются ему вредными, противоречащими самой природе человека, калечащими его. Гессе выступает за равноправный синтез двух энергий – духовной и материальной – в гармонии которых он видит истинную свободу. На пути обретения духовной свободы, стремясь уйти от «правил» игры к универсальным культурным

²⁰ Аверинцев С. Путь Германа Гессе / Гессе Г. Избранное. М.: Художественная литература, 1977. С. 3–26.

²¹ Рожкова Н.В. Социоантропологические взгляды Г. Гессе // Ученые записки Орловского государственного университета. 2011. № 1. С. 74–82.

²² Там же. С. 81.

²³ Там же. С. 80.

образцам – врожденным символам, знакомым и понятным каждому человеку – Гессе ищет «вечные прототипы»²⁴. Поиски сопровождается процесс бесконечной субъективизации, отхода от привычных стереотипов, стремление увидеть в каждом объекте и сущности символы, объединяющие его с другими объектами и преобразовывающие его в вечный прототип.

Именно такая модель «духовного поиска» представлена в романе «Сиддхартха». Всеми любимый сын брахмана Сиддхартха отверг мудрость брахманов, осознав, что она не сделала счастливыми даже самых преданных ее практиков, не освободила их от необходимости «смыть грехи» каждый день²⁵. Также он отверг и мудрость искусных в медитации саманов²⁶, и мирскую мудрость куртизанки Камалы и купца Камасвами²⁷, поняв, что такая жизнь «наполнила его горечью и пресыщением». Поэтому он снова вернулся к реке и нашел себя в Других, образы которых принесла ему река: в отце, в своем сыне, в Камале и в проповеднике Гаутаме, разлучившем его с другом Говиндой и подарившем Сиддхартхе его самого²⁸.

Безусловно, репрезентация Востока в одном-двух произведениях Германа Гессе не реабилитирует всю литературу ориенталистского толка, однако она позволяет не согласиться с безапелляционной критикой имагинативного ориентализма, с его обвинением в обслуживании «понимающего контроля» Запада над Востоком и с объявлением его «агентом влияния» империализма. Мы видим в книгах Г. Гессе, что создаваемый им образ Востока призван, в первую очередь, помочь человеку Запада через сопоставление себя с Другим при решении собственных экзистенциальных проблем. Хотя писатель изображает Восток в соответствии со всеми негласными правилами имагинативного ориентализма (застывшим во времени, далеким и романтическим), его цель далека от эксплуататорской. «Другой» Гессе не оказывается «Чужим», он является помощником в обретении самости человеком постмодерна, не отрицающего «Я», но и не исключającego собственной инаковости; этот Другой – дополнение, а не противоположность.

У имагинативного ориентализма есть и еще одно достоинство: появление «восточного» романа открыло дорогу к диалогу Запада с Востоком – уже не выдуманным, но существующим в реальности. Стараясь говорить от лица Востока и опираясь на его подлинные культурные реалии (историю, мировоззрения, языки), талантливые писатели, среди которых был и Г. Гессе, позволили Востоку доказать свое существование как динамичного, самобытного культурного субъекта и развеять стереотипы о пассивности и

²⁴ Там же. С. 79.

²⁵ Гессе Г. Сиддхартха // Собрание сочинений: в 4-х т. / Пер. с нем. С. К. Апта. СПб.: Северо-Запад, 1994. Т. 1. С. 328.

²⁶ Там же. С. 340.

²⁷ Там же. С. 382.

²⁸ Там же. С. 418.

неизменности культур, отличных от западной.

Литература

Аверинцев С. Путь Германа Гессе / Гессе Г. Избранное. М.: Художественная литература, 1977. С. 3–26.

Гессе Г. Сиддхартха // Собрание сочинений: в 4-х т. / Пер. с нем. С. К. Апта. СПб.: Северо-Запад, 1994. Т. 1.

Гессе Г. Игра в бисер // Собрание сочинений: в 4-х т. / Пер. с нем. С. К. Апта. СПб.: Северо-Запад, 1994. Т. 4.

Говорунов А.В., Кузьменко О.П. Ориентализм и право говорить за другого //Международный журнал исследований культуры. 2013. №. 2 (11). С. 26–43.

Рожкова Н.В. Социоантропологические взгляды Г. Гессе // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2011. № 1. С. 74–82.

Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Миръ, 2006.

References

Averintsev S. Put' Germana Gesse [The Path of Herman Hesse] in Hesse H. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura publ., 1977. P. 3-26 (in Russian).

Govorunov A.V., Kuz'menko O.P. Orientalism i pravo govorit' za drugogo [Orientalism and the right to speak for another]. *Mezhdunarodniy zhurnal issledovaniy kultury*. 2013. N. 2 (11). P. 26-43 (in Russian).

Hesse H. *Siddhartha* [Siddhartha] in *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Works in 4 vols.], transl. from germ. by S. K. Apt. Vol. 1. Saint Petersburg: Severo-zapad publ., 1994 (in Russian).

Hesse H. *Igra v biser* [Game of beads] in *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Works in 4 vols.], transl. from germ. by S. K. Apt. Vol. 4. Saint Petersburg: Severo-zapad publ., 1994 (in Russian).

Rozhrova N.V. Socioantropologicheskie vzglyady G. Gesse [Socioanthropological views of H. Hesse]. *Uchenie zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seria "Gumanitarnie i social'nie nauki"*. 2011. N.1 P. 74-82 (in Russian).

Said E.V. *Orientalism. Zapadnie koncepcii Vostoka* [Orientalism. Western concepts of the East]. Saint Petersburg: Russkiy Mir publ., 2006 (in Russian).

Young R. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990.

Imaginative Orientalism of Hermann Hesse

Ekaterina Tumanyan, bachelor, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), emtumanyan@edu.hse.ru

The purpose of the paper is refutation of the criticism of imaginative orientalism in E. Said’s book *Orientalism Western Concepts of the East* (1978) by the analysis of the novella *Siddhartha* and the novel *The Glass Bead Game* by Hermann Hesse (1877–1962). The purpose of imaginative orientalism was declared to serve the dominance of the West over the exploited East. But it does not correspond to the tasks of creativity in the works of H. Hesse: the search for solutions to the existential problems of postmodern Westerners, rethinking the essence of Western culture. The novelty of the article lies in the indication of E. Said’s undifferentiated attitude to different types of discourses and in his ignoring of the specifics of discourse in fiction. As a result, there is a contradiction between the assessment of imaginative orientalism as an “agent of the influence of imperialism” and the ideas of H. Hesse’s creativity.

Keywords: orientalism, imaginative orientalism, Edward Said, Hermann Hesse, postcolonialism, Western conceptions of the East, orientalism in literature

For citation: Tumanyan E.M. (2023) Imaginative Orientalism of Hermann Hesse // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 54-62.

О неудавшейся обратной ассимиляции, или почему нельзя верить литературным мифам

«Русский черкес» А.В. Дружинина как зеркало этнокультурных стереотипов

Анастасия Жбанова, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), amzhbanova@edu.hse.ru

Статья посвящена анализу повести А.В. Дружинина «Русский черкес» (1855) в рамках постколониальной оптики. Акцент в работе сделан на том, как ориентация на этнокультурные стереотипы способствует появлению запутанной идентичности. Матвей Кузьмич Махметов, главный герой повести, проходит процесс обратной ассимиляции: перестает интересоваться Западом и целенаправленно усваивает поведенческую модель жителей колонизированного Кавказа, почерпнутую из художественной литературы первой половины XIX в. Между тем герой становится жертвой собственной наивности – столкновение с реальным миром черкесов, совсем не похожим на литературный, заставляет Матвея Кузьмича вновь встроиться в западную культуру. Помимо проблемы гибридной идентичности, внимание в статье уделяется гендерному аспекту, тесно соотнесенному в повести с колониальной тематикой.

Ключевые слова: Русский черкес, А.В. Дружинин, Кавказ, постколониальная теория

Для цитирования: Жбанова А.М. О неудавшейся обратной ассимиляции, или почему нельзя верить литературным мифам: «Русский черкес» А.В. Дружинина как зеркало этнокультурных стереотипов // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 63-71.

С первой четверти XIX в. Российская империя ведет продолжительную Кавказскую войну, в результате которой черкесы частично ассимилируются, частично депортируются в Османскую империю. На фоне завоевания новых земель уже в начале XIX столетия появляются художественные произведения, отражающие имперские стереотипы о Кавказе. Это в свою очередь способствует появлению в писательской среде противоположного устремления – создать текст, в котором намеренная экзотизация народов Кавказа рассматривалась бы в ироничном ключе. Одно из произведений, наиболее ярко отражающих эту тенденцию, – повесть «Русский черкес» А.В. Дружинина, появившаяся незадолго до официального завершения русско-черкесского конфликта.

I

История «Русского черкеса» предположительно начинается в середине 50-х годов XIX в. В дневнике Дружинина находим запись 4 января 1854 г.: «За обедом Григорович рассказывал о своих соседях и о помещике, который вообразил себя черкесом (историю, накануне слышанную от брата)»¹. Фрагмент записей 8 августа 1855 г. свидетельствует об активной работе над текстом: «<...> тружусь над повестями “Любовь и вражда” и “Русский черкес”»². В том же 1855 г. – последнем году «мрачного семилетия» – повесть публикуется в №11 «Библиотеки для чтения». Невозможность открыто обсуждать злободневные проблемы и вместе с тем свойственное Дружинину стремление к анекдотичности позволили классифицировать повесть как юмористическую, с предопределенным «хэппи-эндом», при этом произведение оказалось для большинства современников автора непримечательным. Однако сегодня «Русский черкес» может успешно рассматриваться в рамках постколониальной оптики, так как в тексте развенчиваются определенные этнокультурные стереотипы, сформированные литературой о Кавказе первой половины XIX в. Процесс усвоения, а в дальнейшем – отвержения паттернов сконструированной черкесской идентичности показан на примере обратной ассимиляции (*reverse assimilation*), которой подвергается главный герой повести. Поскольку текст насыщен деталями, связанными с «кавказским» пластом, мы обратимся прежде всего к ключевой фигуре «русского черкеса», а также к образам Аслана Махметова и Вареньки.

Уже название повести, состоящее из двух этнонимов, указывает на гибридность (*hybridity*). Заглавного героя зовут Матвей Кузьмич Махметов, и благодаря своему интернациональному имени он потенциально принадлежит сразу к двум этнокультурным мирам, хотя ни генетически, ни по роду занятий с черкесами герой не связан. Б. Морган называет приведенное сочетание имени и фамилии ономастической невозможностью (*onomastic impossibility*)³. До появления однофамильца Аслана Махметова Матвей Кузьмич ведет типичный для дворянина Российской империи образ жизни. Его характеризуют уединенность и бессобытийность, отсылающие читателя к гончаровской Обломовке («дом Махметовых походил на безмолвное, сонное, очарованное царство»⁴). Жена управляет слабохарактерным мужем,

¹ Дружинин А.В. Дневник // Дружинин А.В. Повести. Дневник / Под ред. С.А. Рейсера. М.: Наука, 1986. С. 265.

² Там же. С. 345.

³ Morgan D.B. Topographic Transmissions and How to Talk About Them: The Case of the Southern Spa in Nineteenth-Century Russian Fiction // *Modern Languages Open*. 2014. P. 6.

⁴ Дружинин А.В. Русский черкес. Деревенский рассказ // Дружинин А.В. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. / Под ред. Н.В. Гербеля. СПб.: Типография императорской академии наук, 1865. С. 179. Здесь и далее текст цитируется в современной орфографии.

дочь может прожить «без отчаянной страсти»⁵, сам же Матвей Кузьмич читает газеты о политических делах Европы, увлекается земледелием⁶ и изучает труды агронома фон-Габенихтса, при этом Махметовка расположена рядом с Петербургом – самым европеизированным городом страны. Итак, в первой части повести Дружинин очерчивает круг основных компонентов типично-русской идентичности середины XIX в.; особенно важной оказывается *ориентация русского человека на Запад*.

Вторая часть повести открывается появлением Аслана Махметова, из-за которого западные образцы в сознании Матвея Кузьмича начинают заменяться восточными. Во время беседы гость надевает на себя «маску», созданную с опорой на мировосприятие «колонизатора». С. Лейтон акцентирует внимание на особенностях мимикрии (*mimicry*) жителей Кавказа: в базовом виде она сводится к усвоению языка империи, ее стиля жизни, ценностей, верований, искусства и литературы, при этом для жителей Кавказа главным становится именно перенимание литературной мифологии, ориентация на героев произведений эпохи романтизма, таких как Аммалат-бек и Казбич⁷. Аслан Махметов действительно не только мимикрирует за счет общения на русском языке⁸, но активно использует в своих целях распространенные этнокультурные стереотипы: приписывает себе статус офицера, неизменно заводит речь о «куначестве» и семейственности, сочиняет истории о борьбе с Шамилем. Кроме того, вспоминает известные кавказские топонимы (Эльбрус, Казбек) и акцентирует внимание на местном облачении и обмундировании; знает, что «сувенирная продукция» придется по вкусу «колонизатору». Едва ли недобросовестный торговец хорошо знаком с русской литературой: характеристики сконструированного Кавказа, по-видимому, ко времени написания повести уже укоренились в культуре: основные тексты о черкесах были написаны еще в период с 1820-х по начало 1840-х годов.

II

Однако для образованной семьи Махметовых опорой являются именно сведения, почерпнутые из художественной литературы. Хотя впервые

⁵ Дружинин А.В. Русский черкес. Деревенский рассказ // Дружинин А.В. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. / Под ред. Н.В. Гербея. СПб.: Типография императорской академии наук, 1865. С. 182.

⁶ Мотив возделывания земли чаще всего связывается именно с колонизаторской миссией, с более развитым уровнем культуры.

⁷ Layton S. Colonial Mimicry and Disenchantment in Alexander Druzhinin's "A Russian Circassian" and Other Stories // *The Russian Review*. 2001. No 1. P. 59.

⁸ Отметим, что при этом его речь характеризуется непоследовательностью, многочисленными повторами и однотипными конструкциями (особенно при описании подвигов Касима Махметова); к тому же, гость путает имя хозяина и называет его Максимом Кузьмичем. Все эти речевые особенности выдают в Аслане Махметове Другого (*Other*).

идентификация с кавказским гостем происходит уже в ходе беседы («*Мы люди восточные и нежиться не любим. Был бы сенник, ковер, подушка, и мы с Асланом уляжемся рядком, на славу!*»⁹), основное усвоение мифологии Кавказа происходит в ходе чтения. Об интертекстуальной плотности «Русского черкеса» можно судить уже по Таблице 1.

Таблица 1. Упомянутые в повести «Русский черкес» авторы и произведения, формирующие круг основных стереотипов о Кавказе

«Аммалат-бек» А.А. Бестужева-Марлинского + «весь Марлинский»
«Герой нашего времени», стихотворения М.Ю. Лермонтова
Многочисленные произведения подражателей Марлинского и Лермонтова
Книги и брошюры, о которых не знает ни один библиограф
Стихотворения мирзы Бекбулатова
«Досуги отставного юнкера в виду ревущего Терека»
Окровавленная речь злодейки Тамары
«Прекрасная магометанка, умирающая на гробе русского офицера»
Роман «Койхосро и Мара»
Поэма «Башлык и кинжал»
Поэма «Хаджи Шеретлук»
Поэма «Хаджи-Ибрагим»
Поэма «Хаджи-Искандер»
Романист Айбулатов
Турист Булатов
А.С. Грибоедов

Нетрудно заметить, что лишь часть текстов и авторов относится к классике русской литературы. «Прекрасная магометанка...» – отсылка к активно читаемому в середине XIX в. лубочному роману Николая Зряхова с похожим названием. Остальные же авторы и произведения сконструированы Дружининым с опорой на существующие стереотипы о Кавказе. Так или иначе с «воображаемым Востоком» знакомы все члены семьи Матвея Кузьмича: Варенька вспоминает об Аммалат-беке и Печорине, когда слышит о кавказском госте, а Мушкин тут же считывает мысли возлюбленной. Однако

⁹ Дружинин А.В. Русский черкес. Деревенский рассказ // Дружинин А.В. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. / Под ред. Н.В. Гербеля. СПб.: Типография императорской академии наук, 1865. С. 188. Здесь и далее курсив наш.

полностью окружает себя мифами о черкесах лишь главный герой. Он подвергается обратной ассимиляции (III-VI части повести), которая сводится к формированию на основе литературных образцов разного качества оппозиций по типу *свой/чужой*. Как утверждает Х. Бхабха, стереотип является одной из основных дискурсивных стратегий, формой идентификации, которая четко фиксирует роль той или иной социальной группы и постоянно воспроизводится¹⁰. При этом стереотип – упрощение, заторможенная, замкнутая форма репрезентации (*arrested, fixated form of representation*)¹¹. Стереотипы, которые постоянно воспроизводит Матвей Кузьмич, основаны на противопоставлении условной «кавказскости» и условной «русскости». Примеры таких оппозиций можно увидеть в Таблице 2.

Таблица 2. Этнокультурные стереотипы, усвоенные Матвеем Кузьмичем

Характеристики черкесов	Характеристики русских
Вспыльчивость и воинственность («горячая кавказская кровь; преобладает закон мести)	Бесконфликтность («холодная северная кровь», «мужики-бабы»); преобладают рациональные аргументы
Жажда приключений; идеал – воображаемый Пятигорск (пространство гор, аулов и т.п.)	Домоседство; идеал – облагороженный Петербург (с садами, удобствами и т.п.)
Патриархальность («некогда бабиться с девчонками»)	Внутрисемейный матриархат
Разговорчивость, крикливость	Скромность, стремление к тишине

При таком делении, очевидно, первый (приобретенный «свой») элемент каждой из оппозиций непременно оказывается предпочтительным. Стремительное и при этом неожиданное для окружающих усвоение литературных моделей черкесского поведения образует запутанную идентичность (*confused identity*) по типу Благородного Дикаря, не вписывающуюся в окружающую действительность: Матвея Кузьмича считают если не больным, то чудачком; изменение его идентичности воспринимается как горе для всей семьи. Апогея стремление к восточному достигает в тот момент, когда Матвей Кузьмич решает отправиться в путешествие.

Поскольку верной спутницей героя становится Варенька, хотелось бы сделать отступление и заметить, что колониальная проблематика в «Русском черкесе» тесно переплетена с гендерным аспектом, и прежде всего представляет интерес именно образ дочери. А. Эткинд пишет, что в русской беллетристике отношения между народом и империей зачастую связаны

¹⁰ Bhabha H.K. *The Location of Culture*. NY: Routledge, 1994. P.94-95.

¹¹ Там же. С. 107.

с взаимодействием между противоположными полами¹², при этом в роли жертвы обычно выступает именно женщина. В пример исследователь приводит героинь «Демона» М.Ю. Лермонтова, «Накануне» И.С. Тургенева, «Грозы» А.Н. Островского, романов Ф.М. Достоевского. Кроме того, Эткинд полагает, что «Женщины в России сильнее мужчин <...>: внешняя колонизация прояснила их положение и сделала возможным героизм <...> Женщины угнетены извне, мужчины изнутри»¹³. И действительно: если Матвея Кузьмича одолевает *идея Востока*, то Варенька вынуждена отдать себя в жертву «колонизатору» физически – отказаться на время от замужества и отправиться на несколько месяцев в Пятигорск. Флегматичная Варенька, высокая, полная, голубоглазая блондинка, абсолютно не соответствует образу страстной Благородной Дикарки по типу героини «Кавказского пленника» или лермонтовской Бэлы, чего совершенно не замечает Матвей Кузьмич.

Повествователь постоянно делает акцент на подавленности Вареньки: она рыдает, бледнеет, испытывает мучения, при этом сам Матвей Кузьмич видит все иначе: «С ним приехала дочь Варенька, *чистая кавказская девушка, изнывавшая от тоски по своим родным горам, и теперь совершенно счастливая*»¹⁴. Можно с осторожностью предположить, что отношения Вареньки с отцом оттеняют более глобальную идею доминирования: «колонизатор» лучше колонизируемого знает, что для последнего благо. Хотя тема напрасного самопожертвования, по утверждению Б. Егорова, в целом характерна для Дружинина¹⁵, в «Русском черкесе» она усиливается за счет «восточного» контекста.

III

Когда Матвей Кузьмич приезжает в Пятигорск, его быстро настигает разочарование¹⁶: перед героем – итог выполненной цивилизаторской миссии. Империя не только аннексировала, но уже полностью осуществила внутреннюю колонизацию (по терминологии А. Эткинда) Кавказа: ассимилировало пространство и входящих в него Других, превратила Пятигорск в курорт, где процветают пьянство, азартные игры и торговля сувенирами.

¹² Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / Пер. с англ. В. Макарова. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 354.

¹³ Там же. С. 369.

¹⁴ Дружинин А.В. Русский черкес. Деревенский рассказ // Дружинин А.В. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. / Под ред. Н.В. Гербея. СПб.: Типография императорской академии наук, 1865. С. 208.

¹⁵ Егоров Б.Ф. Проза А.В. Дружинина // Дружинин А.В. Повести. Дневник / Под ред. С.А. Рейсера. М.: Наука, 1986. С. 440.

¹⁶ На самом деле оно предвосхищается даже ранее: когда жена Матвея Кузьмича думает, что Пятигорск находится «за двумя морями», а в действительности оказывается гораздо более доступным.

Как пишет Лейтон, Дружинин описал вполне знакомое ему явление: в разгар сезона в первой половине 50-х русские туристы «захватывали» Пятигорск: снимали квартиры, толпились на рынке, совершали экскурсии в кабардинские деревни и разрушали тем самым местную первозданность (*wild frontier*), приводили ее в состояние «неприятно усмирённой колонии» (*disagreeably tame colony*)¹⁷, т.е. жители Кавказа не улавливали «просветительской» миссии империи и находили выгодные им, зачастую паразитические способы существования среди русских туристов.

Итак, литературные мифы о Востоке, ориентированные на чарующие воспоминания и острые переживания, оказываются несостоятельными. С точки зрения Э. Саида, «в письменном языке <...> есть лишь *ре-презентация*. А потому ценность, действенность, сила, кажущаяся достоверность письменного сообщения о Востоке лишь в небольшой степени зависит <...> от Востока как такового»¹⁸. Для Матвея Кузьмича разрыв между сконструированной и действительной реальностью, окончательно обнажившийся после раскрытия обмана Аслана Махметова (конец VI части повести), приводит к резкому возвращению прежней идентичности. Матвей Кузьмич вновь приобретает смиренный нрав («тихо вошел в свой дом», «прослезился», «на цыпочках отошел» и т.п.), снимает черкесский наряд и облачается в европейский костюм, а чуть позже становится «членом-корреспондентом какого-то нового агрономического общества»¹⁹. За счет такой стремительной переориентации с Востока на Запад повесть приобретает кольцевую композицию.

Заключение

Подведем краткий итог: в «Русском черкесе» сам «колонизатор», вдохновившись воображаемым образом Кавказа, становится жертвой – сталкивается с реальным черкесским миром, представители которого научились отлично мимикрировать в новой обстановке. Они не могут восприниматься в контексте повести ни как бесправные субалтерны (*subaltern*), ни как идеализированные Благородные Дикари. Всеми виной – этнокультурные стереотипы, сформированные предшествующей литературной традицией империи. Отметим, что отдельного исследования заслуживают второстепенные и эпизодические персонажи с пограничной идентичностью, такие как, например, Матвей Пашин и Измаил. Уместным был бы также анализ

¹⁷ Layton S. Colonial Mimicry and Disenchantment in Alexander Druzhinin's "A Russian Circassian" and Other Stories // *The Russian Review*. 2001. No 1. P. 65.

¹⁸ Саид Э. Ориентализм. Запажные концепции Востока. / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб: Русский Мир, 2006. С. 38.

¹⁹ Дружинин А.В. Русский черкес. Деревенский рассказ // Дружинин А.В. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. / Под ред. Н.В. Гербеля. СПб.: Типография императорской академии наук, 1865. С. 220.

нарративной структуры текста, так как повествователь в «Русском черкесе» необъективен: он сам становится транслятором этнокультурных стереотипов, одним из ярких примеров чего может служить постоянный акцент на хитрости и нечестности черкесов.

Литература

Дружинин А.В. Дневник // Повести. Дневник / Под ред. С.А. Рейсера. М.: Наука, 1986. С. 128-410.

Дружинин А.В. Русский черкес. Деревенский рассказ // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. / Под ред. Н.В. Гербеля. СПб.: Типография императорской академии наук, 1865. С. 178-221.

Егоров Б.Ф. Проза А.В. Дружинина // Дружинин А.В. Повести. Дневник / Под ред. С.А. Рейсера. М.: Наука, 1986. С. 429-459.

Рам Х. Кавказские пленники: культурные мифы и медиальные репрезентации в чеченском конфликте // НЛЮ. 1998. №34. С. 78-108.

Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Миръ, 2006.

Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / Пер. с англ. В. Макарова. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 354-381.

References

Bhabha H.K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.

Druzhinin A.V. Dnevnik [Diary] in *Povesti. Dnevnik* [Stories. Diary], ed. by S.A. Reiser. Moscow: Nauka publ., 1986. P. 128-410 (in Russian).

Druzhinin A.V. Russkiy cherkes. Derevenskiy rasskaz [Russian Cherkasy. Village story] in *Sobranie sochineniy: V 8 t. T. 2* [Collected works: In 8 vols. Vol. 2.], ed. by N.V. Gerbel. Saint Petersburg: Tipografiya imperatorskoy akademii nauk publ., 1865. P. 178-221 (in Russian).

Egorov B.F. Proza A.V. Druzhinina [Prose of A.V. Druzhinin] in *Druzhinin A.V. Povesti. Dnevnik* [Stories. Diary], ed. by S.A. Reiser. Moscow: Nauka publ., 1986. P. 429-459 (in Russian).

Etkind A. *Vnutrennaya kolonizaciya. Imperskiy opyt Rossii* [Internal colonization. Imperial experience of Russia], transl. from Eng. by V. Makarov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ., 2013. P. 354-381 (in Russian).

Layton S. Colonial Mimicry and Disenchantment in Alexander Druzhinin's "A Russian Circassian" and Other Stories. *The Russian Review*. 2001. No 1. P. 56-71.

Morgan D.B. Topographic Transmissions and How to Talk About Them: The Case of the Southern Spa in Nineteenth-Century Russian Fiction. *Modern Languages Open*. 2014. P. 1-15.

Ram H. Kavkazskie plenniki: kul'turnie mify i medial'nie reprezentacii

v chechenskom konflikte [Caucasian captives: cultural myths and medial representations in the Chechen conflict]. *NLO*. 1998. N. 34. P. 78-108 (in Russian).

Said E.V. *Orientalism. Zapadnie koncepcii Vostoka* [Orientalism. Western concepts of the East], transl. from Eng. by A.V. Govorunov. Saint Petersburg: Russkiy Mir publ., 2006 (in Russian).

On Unsuccessful Reverse Assimilation, or Why it is Better Not to Believe the Literary Myths

Alexander Druzhinin's "A Russian Circassian" as a Mirror of Ethnocultural Stereotypes

Anastasia Zhanova, bachelor, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), amzhanova@edu.hse.ru

The article is devoted to the analysis of Alexander Druzhinin's "A Russian Circassian" (1855) within the scope of postcolonial optics. The emphasis is placed on ethnocultural stereotypes and their role in forming a confused identity. Matvey Kuzmich Makhmetov, the main character of the story, experiences the reverse assimilation: he ceases to be interested in the West and deliberately learns the behavioral model of the inhabitants of the colonized Caucasus, derived from the fiction writing of the first half of the XIX century. Meanwhile, the protagonist becomes a victim of his own naivety – a contact with the real world of Circassians, completely different from the literary depiction, forces him to re-integrate into Western culture. In addition to the problem of hybrid identity, attention is paid to the gender aspect, closely correlated with the colonial theme.

Keywords: A Russian Circassian, Alexander Druzhinin, Caucasus, postcolonial theory

For citation: Zhanova A.M. (2023) On Unsuccessful Reverse Assimilation, or Why it is Better Not to Believe the Literary Myths: Alexander Druzhinin's "A Russian Circassian" as a Mirror of Ethnocultural Stereotypes // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 63-71.

Соотношение образов главных героев поэмы Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (ვეფხისტყაოსანი)

Образ в тексте и в искусстве

Мариам Квелиашвили, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mlkveliashvili@edu.hse.ru

В статье представлено сравнение образов главных героев в тексте Шоты Руставели «Витязь в тигровой шкуре» с их отражением в изобразительном искусстве, а именно в средневековых миниатюрах. Взаимосвязь между этими двумя художественными медиумами также проанализирована в ходе работы. Поскольку исследование является компаративистским, в нем применен компаративный подход. Это обусловлено тем, что работа посвящена трансмедиальному переводу, а именно переводу образов персонажей из вербального медиума – литературы – в визуальный – средневековую живописную миниатюру. Кроме того, компаративный метод помогает проанализировать образы героев текста. Историко-литературный анализ поможет рассмотреть традиции изображения героев в грузинской литературе. Сравнить же образы с иллюстрациями помогает теория интермедиальности. Таким образом, проблематикой, которую решает работа, является влияние на изображение образов героев поэмы в изобразительном искусстве.

Ключевые слова: Витязь в тигровой шкуре, Шота Руставели, средневековые миниатюры, трансмедиальность

Для цитирования: Квелиашвили М.Л. Соотношение образов главных героев поэмы Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (ვეფხისტყაოსანი): образ в тексте и в искусстве // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 72-90.

Точная дата написания поэмы Шота «Витязь в тигровой шкуре» не установлена, однако примерный промежуток времени – между 1184 и 1213 годами, в эпоху правления в Грузии Царицы Тамар. Поэма не дошла до нас в изначальном виде, так как на протяжении веков она была изменена подражателями и переписчиками, подвергалась гонениям церкви из-за демонстрации персидского происхождения и мусульманского вероучения главных героев. Канонизированной и наиболее распространенной редакцией является Вахтанговская, впервые напечатанная в Тифлисе (нынешний Тбилиси) в 1712 г. царем Вахтангом VI с комментариями. Новых изданий поэмы насчитывается до тридцати, но практически все из них – повторение

Вахтанговской.

Всего существует пять полных переводов поэмы на русский язык, выполненные такими писателями, как Константин Бальмонт, Пантелеймон Петренко, Георгий Цагарели, Шалва Нуцубидзе и Николай Заболоцкий¹. Частичных переводов существует более десяти.

Поэма написана таким типом стихотворной речи, как «шаири». Шаири в грузинском стихе – самая древняя и самая широко распространенная форма. Во избежание монотонного звучания, автор использовал два вида шаири: низкий (5+3+5+3 или 3+5+3+5 слогов) и высокий (4+4+4+4), где в обоих главная цезура приходится на середину стиха (8+8). Высокий шаири примерно схож с восьмисложным хореем, в то время как низкий шаири нельзя подстроить под схемы русского классического стиха. В поэме нет четкого чередования двух видов шаири, однако можно проследить, что высокий шаири появляется в описании таких напряженных сцен, как изображение боев, споров и т. п.

На момент распространения произведения падает расцвет персидской миниатюры, что в дальнейшем повлияло на изображение героев Руставели вне текста. Персидская миниатюра имеет длинную историю развития, однако наиболее популярна она стала в эпоху Сефевидского века (XVI—XVII вв.) Важнейшей ее функцией была иллюстрация. В XVI веке власть Ирана была в руках династии Сефевидов (1502—1736), при которой развились миниатюрные школы. Связь персидской миниатюры с текстом преобразовывается за счет того, что художники помимо изображения текста через иллюстрацию также пытаются передать его смысл и идею. Так, миниатюры этого периода более детальны и повествовательны. Цвета миниатюр, как правило, яркие и сочные. Композиция занимает все пространство изображения и выходит за ее рамки, она сложная и многофигурная. Поля рукописи или светлый фон украшаются золотым растительным узором. Тематики персидских миниатюр, как правило, представляют собой либо портреты, либо различные жанровые сцены. При создании портретов с помощью кистей и жидкой туши, обращается внимание на изысканность одежд, а не сходство изображаемых людей. Благодаря развитию торговых путей с Западом, у жителей Ирана в дальнейшем пробудился интерес к западному искусству, которое привозилось в дар шаху. В связи с этим появляются изображения европейцев в традиционном стиле, копии европейских картин.

В средневековом искусстве Грузии миниатюры занимали важное место. Наиболее ранние памятники иллюстраций – Адишское и Первое Джручское евангелия. Принято относить их к IX—X вв. Тем не менее, ученые полагают, что первые образцы миниатюр в Грузии были созданы в V

¹ Гонджилашвили Н.Г., Шарабидзе Т.Т. История русского поэтического перевода поэмы «Витязь в тигровой шкуре» Ш. Нуцубидзе и Сталин // Русский язык и литература в пространстве мировой культуры. 2015. С. 73-78.

в.² В миниатюре Первого Джручского евангелия используются красные, коричневые и темно-вишневые глубокие цвета. Для изображения лиц использовались розоватые тона, головы святых обрамлялись золотыми нимбами с красной окантовкой. В XI веке влияние на грузинскую миниатюру оказала константинопольская художественная школа, и выполненный в то время памятник, Гелатское евангелие, изображался с помощью мягкого зеленого, красного и синего цветов. Здесь появилось характерное отличие от более ранних миниатюр благодаря покраске фона золотым цветом. К концу XVII века искусство миниатюры исчезает из-за появления книгопечатания.

Также, культура средневековой Грузии тесно связана с достижениями Византии и Ирана³. Более того, известно немало случаев, когда грузинские мастера работали в Византии или Иране, и наоборот. Арабские страны внесли крупный вклад в развитие культуры человечества. Влияла на развитие искусства, несомненно, и религия. В художественных взглядах человека той эпохи противоречиво сочетались религиозные тенденции и реальное представление о мире. На судьбу изобразительного искусства исламских стран влияло иконоборчество, которое запрещало размещать в Коране и в культовых зданиях изображения божества. Однако, эти ограничения строго соблюдались лишь в первые периоды, далее этого придерживались не везде. Иконоборчество отразилось на искусстве, но также на специфику художественного творчества народов влияли идейно-эстетические задачи, выдвигаемые обществом.

В начале VI века иранский шах вторгся в Картли и упразднил Картлийское царство⁴. Так, Эгриси подчинилось Византийской империи и отделилось от Картли, в котором власть (эрисмтавари) подчинялась иранскому шаху. Византия пыталась создать альтернативу «Шелкового пути», главным стратегическим центром которого должен был стать Тбилиси. Однако, Гурам Куропалат восстал против Ирана. Грузия старалась сохранить национально-культурные самобытности, в том числе веру. Национальное сознание Грузии склонялось к ее объединению, но Иран и Турция не были в этом заинтересованы, и после ирано-турецкой войны эти страны поделили между собой Грузию на две части. Многочисленные нападения и захваты не могли не оказать влияние на формирование культуры средневековой Грузии.

Отголоски восточной культуры можно заметить также на примере использования автором в «Витязе в тигровой шкуре» видоизмененного араб-

² Всеобщая история искусств / Ред. Б.В.Веймарн, Б.Р.Виппер, А.А.Губер, М.В.Доброклонский, Ю.Д.Колпинский, В.Ф.Левинсон-Лессинг, А.А.Сидоров, А.Н.Тихомиров, А.Д.Чегодаев. Т. II. М.: Государственное издательство «Искусство», 1960.

³ Там же.

⁴ Грузины / отв. ред. Л.К. Бериашвили, Л.Ш. Меликишвили, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2015.

ского слова «меджнун» (مجنون от حن по-грузински დოჯნუნი), что в переводе значит «обезумевший от любви». Само слово «миджнур» употребляется в поэме 49 раз. Оно стоит в основе произведения, так как главные герои, как и сам автор, называют себя таковыми.

Целью моей работы является анализ образов главных героев (Автандил, Тинатин, Нестан-Дареджан и Тариэл) в тексте поэмы и того, как эти герои отображаются в изобразительном искусстве. Образ – это картина, формируемая при помощи изобразительных средств языка или изобразительного искусства. Понятие образа в тексте отличается от терминологии изобразительного искусства.

Определение художественного образа в тексте восходит к Г.В.Ф. Гегелю: «Искусство есть непосредственное созерцание истины или мышление в образах». В широком понимании, образ отождествляется с произведением, тогда как характерны и более конкретные употребления, как персонаж, литературный герой. Образ – безличная конфигурация символов, собранная под именем собственным. Термину и понятию «герой» не дана систематическая классификация, он используется в разных контекстах и понимается неоднозначно. М.М. Бахтин пытался внести порядок в определение видов героя и исключить их неслучайную классификацию, что создало способы объективации авторского сознания текстов (автобиография, лирический герой, характер, житие). Это не вносит строгий порядок, а придает определениям героя новое измерение. Однако, его работа была не закончена и опубликована после его смерти. Бахтин представляет героя как особый смысл, без которого невозможно создать художественное творчество. Барт, частично повторяя слова В. Шкловского, утверждал, что персонаж является комбинацией относительной устойчивости и относительной сложности, что приводит к возникновению его личности, которая имеет такую же комбинаторную природу. При поиске структурного определения героя, стоит учитывать две крайности. Для XIX–XX веков персонаж представлял собой живого человека из жизни, который по этой причине оценивался по этическим меркам. Однако, формалисты, и впоследствии структуралисты и деконструктивисты, утверждали, что героя не существует, он создается. При аналитическом рассмотрении персонажа мы должны ориентироваться на авторскую точку зрения и оставаться в пределах художественных вариаций.

В искусстве же рассматриваемый термин определяется как форма мышления, вызывающая эмоции. Как правило, художественный образ не должен быть абсолютной копией явления: оно обогащается с помощью субъективного видения художника, а также зрителя. Образ предстает как художественное обобщение, при котором осуществляется выявление и отбор общих, существенных признаков окружающего мира и их воплощение в чувственно-конкретный образ. Так, создается единство смыслового содержания и материального воплощения. В отличие от определения термина в

контексте текста, художественный образ в произведениях искусства неотъемлем от материального субстрата искусства. Его смысл раскрывается лишь в определенной коммуникативной ситуации, который зависит от многих факторов, влияющих на столкнувшегося с образом человека. Стоит заметить, что работа является не исключительно искусствоведческой, а лишь граничит с этим направлением.

1. Анализ образов в тексте

В поэме можно проследить культ рыцарства, так как через своих героев Руставели воспевает преданность долгу службы, товариществу. Писателем восхваляется воинская доблесть, основа которой – преданность дружбе, самопожертвование. Фабула поэмы сводится к тому, что царь Аравии Ростеван воздвиг на престол свою единственную дочь Тинатин (в переводе Н. Заболоцкого):

«Пусть воссядет на престоле та, чей лик сияет светом!
Хоть и женщина, но богом утверждается царица.
Мы не льстим: она способна на престоле потрудиться.
Не напрасно лик царевны светит миру, как денница:
Дети льва равны друг другу, лев ли это или львица»⁵.

В приведенном фрагменте Руставели воспевает женщин – он утверждает, что Тинатин может восседать на престоле будучи женщиной не хуже, чем мужчина. Также, при каждом упоминании царицы отмечалась ее красота:

«Кроме дочери, владыка не имел другого чада.
Дочь его звездой сияла и была ему отрада.
Славных витязей царевна с одного пленяла взгляда.
Чтоб воспеть ее достойно, мудрецов немало надо.

Тинатин ей дали имя. Лишь царевна подросла
И затмила свет светила блеском юного чела...»⁶;

«...дева, чьи ресницы из агата!»⁷;

«И царица ярче солнца землю светом озарила»⁸;

⁵ *Руставели III*. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Н.А. Заболоцкий, 1966.

В оригинале: «სჯობს და მას მიეც მეფობა, ვისგან მზე შენაფლობია.

“თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაზადია;

არ გათნევთ, იცის მეფობა, უთქვენოდ გვიოქვამს კვლა დია;

შუქთა მისთაებრ საქმეცა მისი მზებრ განაცხადია.

ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია” – *Руставели III*. [რუსთაველი შოთა] ვეფხისტყაოსანი. Тბ., 1991.

⁶ *Руставели III*. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Н.А. Заболоцкий, 1966.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

Автандил же – любимец царя. Почетный, выдающийся полководец, возлюбленный царицы:

«Сын вельможи-полководца, сам прославленный спасет,
Автандил-военачальник был в расцвете юных лет.
Стройный станом, почитался он соперником планет,
Но ресницы солнцеликой довели его до бед»⁹.

В поэме практически отсутствуют объективные описания героев. Мы можем иметь примерное представление черт их внешности при их сравнении с элементами природы: зачастую красота героев передается через выражение Руставели «*ჭებებო*», «*ღონ-ღონ*» – «солнцеликий», через всяческое сравнение со светом, солнцем и реже луной: «*მზგავსი მზისა და მთავროსა*» (в дословном переводе «похожий на солнце и луну») Для передачи красоты стана автор использует выражение «стройный, как дерево алоэ». Так, Автандил неоднократно в тексте описывается как «озаряющий светозарной улыбкой», молодой, полный сил, «подобный кипарису», «солнцеликий и именитый», «юный лев», «стройный станом, как алоэ». Губы зачастую в тексте поэмы сопоставляются с розой, а зубы – с жемчужинами. Например: «в розах губ блистали зубы, как жемчужины в строю...». Далее, по сюжету, царь вместе с Автандилом собрались на охоту, и полководец был одет в золотую чалму:

«В золотой чалме, в оружье, как лилея, строен станом,
На рассвете прибыл витязь ко дворцу за Ростеваном.
С высоко подъятым ликом, светозарным и румяным,
На коне он красовался в одеянье златотканом»¹⁰.

Во время охоты герои встретили незнакомца в барсовой шкуре, который был чем-то опечален и ни с кем не вступал в диалог. Это был Тариэл, и впервые в тексте он представляется нам как молодой чужестранец в «странной шапке» и в тигровой шкуре, с плетью, толщиной в мужскую руку. Более того, витязь был со своим конем, в снаряжении «мерцающим, как жемчуг», и который неоднократно сравнивается с «Мерани». Так, Руставели возвышает образ коня Тариэла, сравнивая его с Мерани, который в свою очередь в грузинской мифологии является летающим конем. Это подразумевает, что он так же быстр и легок, как его мифологический прототип. Несмотря на то, что витязь «сидел и горько плакал», встречавшие его люди подмечали «красоту, которую не знали ранее». После встречи с таинственным витязем, Тинатин поручила возлюбленному привести никому неизвестного Тариэла.

После многолетних поисков витязи наконец встретились и стали пре-

⁹ *Руставели III*. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Н.А. Заболоцкий, 1966.

¹⁰ Там же.

данными товарищами. Автандил впервые описывается не с положительной стороны при его первой встрече с Асмат, названной сестрой Тариэла и рабыней Нестан-Дареджан:

«В час, когда исчезло солнце, ты страшней мороза злого!»¹¹.

Во всех других случаях, даже когда ему пришлось облачиться в одежду обыкновенного торговца, о нем говорили, что он «словно месяц семидневный, красивее платана»; «даже в скромном одеянье витязь всех сводил с ума!». Именно тогда он встретил Фатьму, которая, влюбившись в него, рассказала все известные ей подробности побега Нестан-Дареджан.

Благодаря верности витязей, «львиной» силе и смелости, они помогли друг другу преодолеть их трудности. Так, Автандил помог Тариэлу разыскать его пропавшую возлюбленную Нестан-Дареджан. Впервые ее описание в тексте появляется со слов Тариэла, когда он рассказывает Автандилу свою историю:

«Он сказал: «Родилась дочка, светозарна, как денница!
Мой язык, увы, не в силах описать ее красоты»¹²;

Нестан-Дареджан, со слов Тариэла, появлялась либо в изумрудном, либо в золотистом одеянии. Однако, в ходе повествования отличительной чертой ее образа становится вуаль-чалма «из блестящей черной ткани, не известной никому», которую Тариэл привез ей в дар.

«Расскажу я о вуали и чалме ее прелестной.
Много я перевидала всякой роскоши чудесной,
Но такой я не встречала дивной ткани неизвестной:
Хоть она казалась мягкой, но была прочней железной»¹³.

Нестан-Дареджан же подарила возлюбленному в ходе переписки кольцо:

«Мне дала она запястье – дар, приложенный к письму.
Я надел его на руку, ей же дал вуаль-чалму
Из блестящей черной ткани, не известной никому»¹⁴.

В поэме Нестан-Дареджан описывается как дева с ослепительной красотой наравне с Тинатин:

«Тинатин с Нестан сидела, и толпа о них твердила,

¹¹ *Руставели Ш.* Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Н.А. Заболоцкий, 1966.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

Что сошли с небес на землю два сияющих светила»¹⁵.

Руставели также сравнивает витязей со львами, а Нестан-Дареджан – с тигрицей. Более того, барсовая шкура, которую носит Тариэл, досталась ему от возлюбленной. Сравнение с этим животным восходит к мифам Древней Персии, где шкура тигра – символ мужества и героизма: «львам подобные герои» разговаривали, Тариэл подрос и стал «львом, сильнейшим между львами».

Так, среди всех субъективных и общих описаний внешности героев, сравнением их с природой, планетами, все же можно обнаружить конкретные отличительные черты образов каждого героя. Самая ключевая деталь внешнего вида Нестан-Дареджан – ее черная вуаль-чалма от возлюбленного. В ходе повествования она появляется в разных одеяниях: изумрудных, золотистых, облеченная в пригоршню лалов, врученными ей Фатьмой. Также она была одета в дорогое покрывало и «ожерелье из камней», когда ее хотели выдать за другого в плену, и в одеянии странника, когда сбежала. Более того, в ходе поэмы мы узнали, что ее глаза темного цвета («над пучиной глаз чернильных...»). Про Тинатин нам известно, что ее волосы темны («та, чьи волосы как ворон...»), она облачена в корону, с царским скипетром, порфирой, и получила в подарок от Нестан-Дареджан «шубу с редкостной вуалью». Автандила отличает «браслет из дивных перлов», который ему вручила Тинатин перед его вторым отъездом за витязем. Он был одет и как обыкновенный купец, и в золотую чалму и в «пурпур», когда шел на охоту с царем Ростеваном. Тариэл на протяжении повествования не расстаётся со своим меховым тюрбаном, «странной» шапкой. Его также отличают его плеть, размером с мужскую руку, конь Мерани. Он «безбород, едва усат». После успешного нападения на хатавов, он украсил себя чалмой, которую затем вручил возлюбленной, и раненную руку носил в «повязке из тончайшего виссона». Во время военных действий герои были в доспехах, кольчуге.

2. Анализ образов в произведениях искусства и их сравнение с образами в тексте

Для дальнейшего исследования необходимо прибегнуть к анализу произведений искусства. Алгоритм анализа начинается с изучения сведений об авторе произведения. Так мы анализируем, какое место работа занимает в его творчестве. Далее, необходимо рассмотреть принадлежность произведения к художественной эпохе, смысл названия картины, ее жанровую принадлежность. Так, необходимо изучить особенности сюжета картины и причины ее описания. Мы задаемся вопросом, донес ли автор заложен-

¹⁵ *Руставели III*. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Н.А. Заболоцкий, 1966.

ный смысл до зрителя. Следующий шаг – это рассмотрение особенностей композиции картины, анализ средств художественного образа. В итоге мы задаемся вопросами о том, какое впечатление оказывает произведение искусства на чувства человека и какой ассоциативный ряд вызывает.

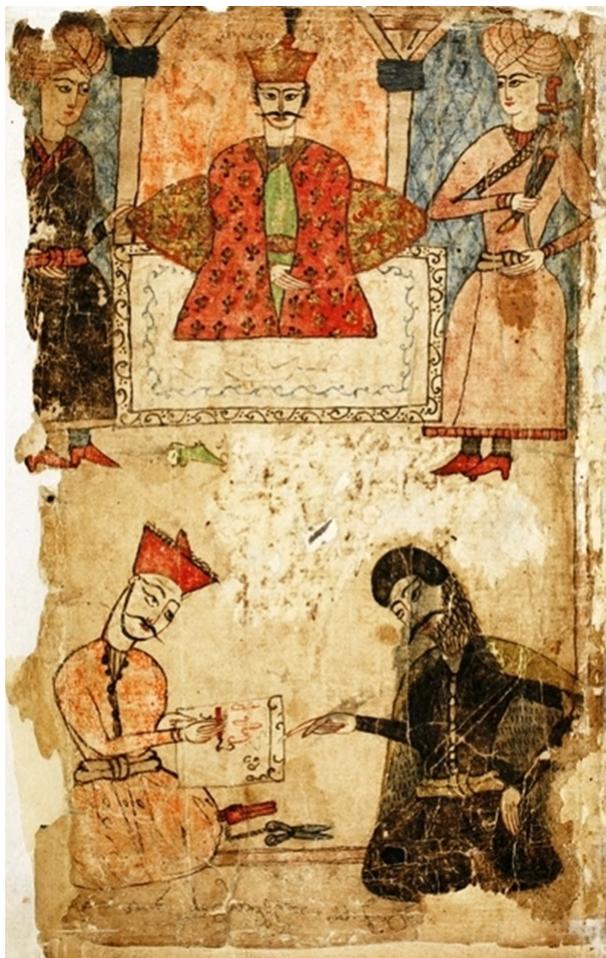


Рис. 1. Мамука Тавакарашвили

Для сравнения образов главных героев в тексте поэмы с их образами в иллюстрациях рассмотрим средневековые миниатюры. Наиболее известная и дошедшая до нас в сохранном виде коллекция миниатюр – работы Мамуки Тавакарашвили. Он жил в XVII веке, известен не только своей художественной деятельностью (каллиграфия, миниатюры), но и поэтической. В 1647 году он перевел на грузинский прозаический текст «Шахнаме» и преобразовал его в стихотворный, создал по нему миниатюры. Также, Тавакарашвили служил при дворце Левану II Дадияни. По заказу Дадияни, в 1646 году Тавакарашвили переписал и проиллюстрировал «Витязя в тигровой шкуре» – им было создано 39 миниатюр по поэме. Более того, по этому заказу был нарисован портрет Руставели

вместе с личным портретом художника и самого Левана II Дадияни. Миниатюра (рис. 1) разделена на две части: сверху изображен Леван II Дадияни. При сравнении портретов Дадияни других авторов можно удостовериться, что на миниатюре изображен именно он. С другой стороны изображен Шота Руставели, который диктует Тавакарашвили текст «Витязя в тигровой шкуре», а тот его за ним записывает. Поэт был изображен молодым, без усов и бороды, однако со временем ему их пририсовали чернилами.

Миниатюры Мамуки Тавакарашвили отражают народное творчество Грузии и изменения в искусстве на протяжении XV–XVII веков. Исследователи отмечают, что миниатюрист в своих иллюстрациях к поэме отображает эпоху западной Грузии XVII века. Его работы отличает особая декоративность, на первый план встают детализация и цветовые сочетания. Это напоминает характерные для персидской миниатюры XVI–XVII веков отличительные черты. Персидская миниатюра имеет длинную историю раз-

вития, однако в эпоху Сефевидского века она достигла пика своего распространения. Иллюстрации этой эпохи отличаются яркими цветами, что мы можем заметить и в миниатюрах Тавакарашвили. При изображении портретов восточные художники не руководствовались точностью передачи самого портрета, акцент падал на изображение одежды и ее детализацию – этот прием также виден в работах рассматриваемого художника, который рисовал упрощенные, ассиметричные человеческие фигуры, которые были облачены в детализированную одежду. Более того, фигуры людей Тавакарашвили массивны, что тоже отсылает нас к персидским миниатюрам, для которых характерно изображать сложную композицию, которая занимает все пространство, и даже выходит за ее рамки.

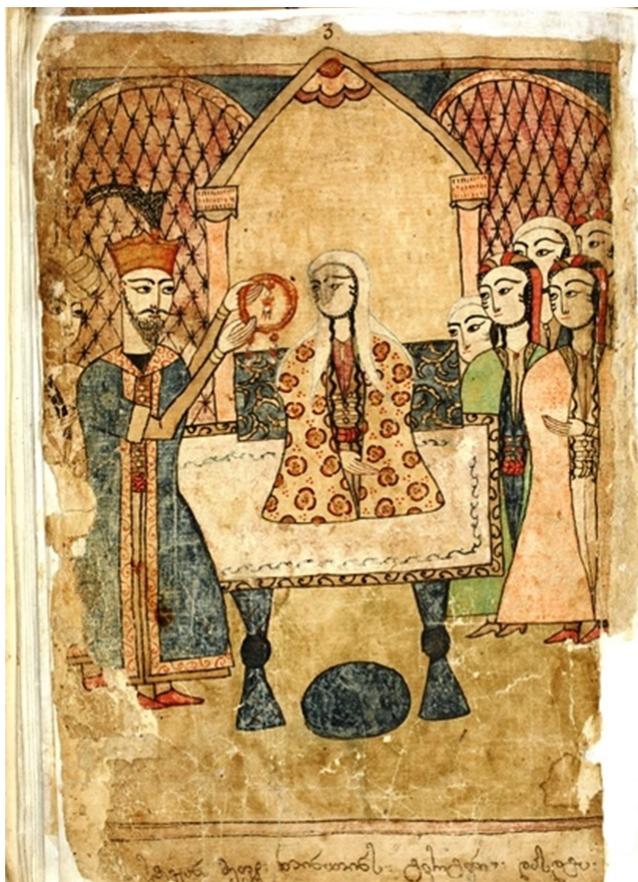


Рис. 2. Мамука Тавакарашвили

дид ее коронация. Также, Тавакарашвили изобразил ее темный цвет волос, достоверный факт о ее внешности, который нам известен из текста («та, чьи волосы как ворон...»). Мы видим важные элементы ее одеяния — порфиру, которая изображена в схожем с золотым цвете, с множественными изображениями на ней, похожими на цветы, и корну в руках человека слева от нее. Тем не менее, иллюстратором опущен царский скипетр, который присутствует в описании внешнего вида Тинатин в тексте. Однако предполагаемый мной отрывок взят практически из конца поэмы, и возможно Тавакарашвили предполагал, что во время ее коронации, в самом начале произведения,

Так, при рассмотрении миниатюры, где изображена коронация Тинатин (рис. 2), мы видим полное наполнение художественного пространства иллюстрации. Фон отображает богатство архитектуры дворца с помощью добавления золотого цвета, который используется и для обрамления миниатюры, что также характерно для персидских миниатюр. Слева и справа от Тинатин пространство заполнено людьми. Композиция рисунка, как и фигуры людей, не симметричны. Одежда и пространство замка детализированы множественными элементами. Мы можем догадаться, что это Тинатин благодаря тому, что знаем сюжет – в самом начале поэмы происхо-

нет необходимости изображать царский скипетр. Объективного описания образа Тинатин в тексте на момент ее коронации отсутствует.

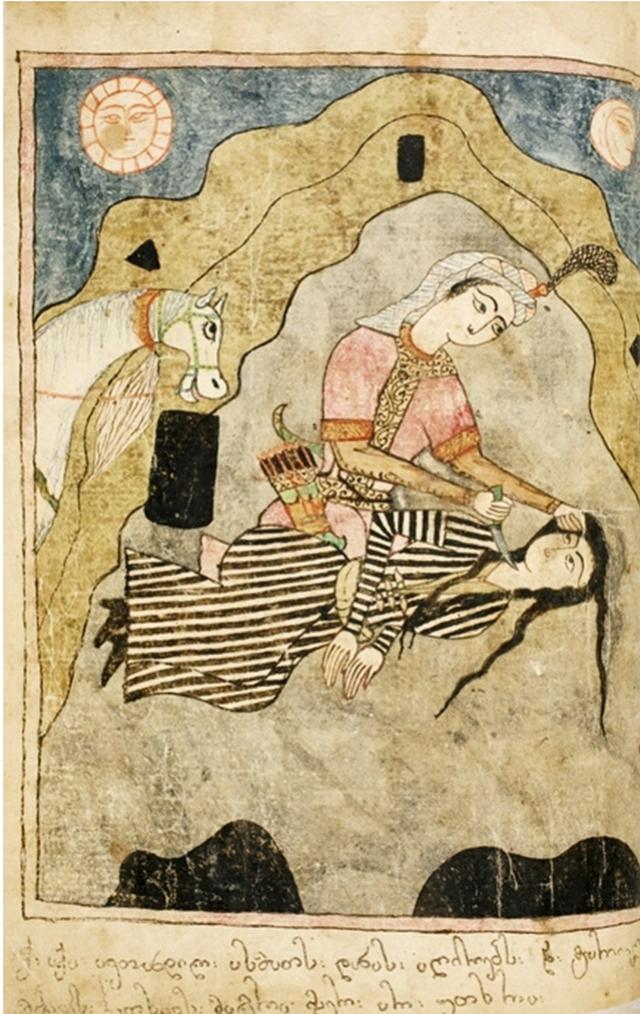


Рис. 3. Мамука Тавакарашвили

Витязя отличает его шапка, которая отсылает нас к народу Аравии, откуда герой родом по сюжету. Персонажи находятся на центральной позиции в миниатюре, они занимают большую часть художественного пространства. Обрамления рисунка также обозначены цветом, схожим с золотым. Внешний вид Автандила схож с описанием в тексте, так как его одежда пурпурного цвета, как представлено и здесь:

«В золотой чалме, в оружьи, как лилея, строен станом,
На рассвете прибыл витязь ко дворцу за Ростеваном.
С высоко подъятым ликом, светозарным и румяным,
На коне он красовался в одеянье златотканом».

Следующая миниатюра Мамуки Тавакарашвили (рис. 4) иллюстрирует момент знакомства Автандила с Тариэлом, которое устроила Асमत. Судить о цветах этой миниатюры сложно, так как качество сканирования иллюстрации встает под сомнение. Перед нами все та же пещера, которая

Далее рассмотрим миниатюру, где изображена первая встреча Автандила с Асमत, «названной сестрой» Тариэла (рис. 3). По сюжету первая их встреча в начальные минуты прошла не с положительной стороны: он угрожал ей ножом, и в этом фрагменте текста Автандил впервые описан с отрицательной стороны. Миниатюра не отличается выбором ярких цветов, однако все остальные черты влияния персидской миниатюры прослеживаются и здесь: на фоне представлена пещера, где временно жили Асमत с Тариэлом и где витязи впервые познакомились. Оставшееся от пещеры пространство на бумаге Тавакарашвили наполнил изображением неба, солнца и луны. Одежда героев также детализирована, отчетливо видна каждая стрела Автандила.



Рис. 4. Мамука Тавакарашвили

изображена на прошлой анализируемой нами миниатюре. Автор не поменял и изображение неба, солнца и луны в пространстве, свободном от пещеры. Здесь мы можем проанализировать образ Тариэла. Сразу бросается в глаза то, что мы не можем разглядеть в образе витязя мелкую, но важную деталь, перстень, подаренный ему Нестан-Дареджан, а также не менее важный, если не самый главный, элемент его одежды – тигровую шкуру. «Странную шапку», которая была на Тариэле, Тавакарашвили изобразил, однако плеть витязя «толщиной в мужскую руку» -- нет. Более того, в произведении Тариэл «безбород, едва усат», хотя здесь изображен и с усами, и с бородой, в отличие от Автандила.

Интересно заметить, что существует более ранняя миниатюра XVI века неизвестного автора, где одеяние Тариэла схоже с его изображением Тавакарашвили, хотя утверждается, что он не видел ранние миниатюры по произведению.

На миниатюре (рис. 5) проиллюстрирован фрагмент текста, где Тариэл сражается с хатавами по просьбе его возлюбленной. Схожесть заключается в узоре платья Тариэла. В этой миниатюре стиль рисования не схож со стилем Мамуки Тавакарашвили: фигуры людей, как и композиция, достаточно симметричны. Художественное пространство заполняется за счет мелких повторяющихся деталей, а не за счет объектов. Для разнообразия иллюстрации и создания симметрии, сверху прорисованы камни и деревья, снизу – разбитое войско хатавов. По центру композиции расположен сам Та-

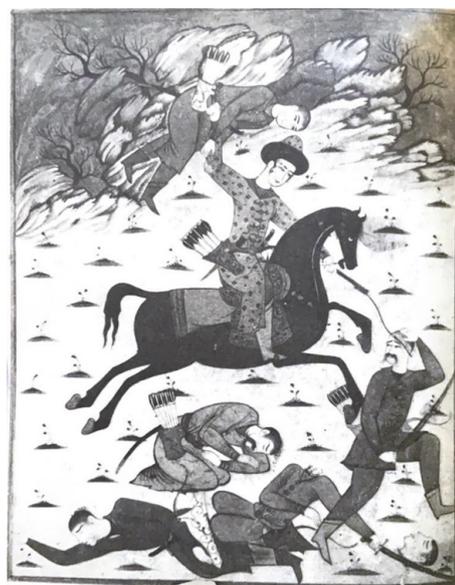


Рис. 5. Неизвестный автор миниатюр

риэл. Так, люди на этой миниатюре изображены сравнительно меньше, чем у Тавакарашвили, который их величиной заполняет художественное пространство. Здесь соблюдено наблюдение Руставели о том, что витязь без бороды и усов.

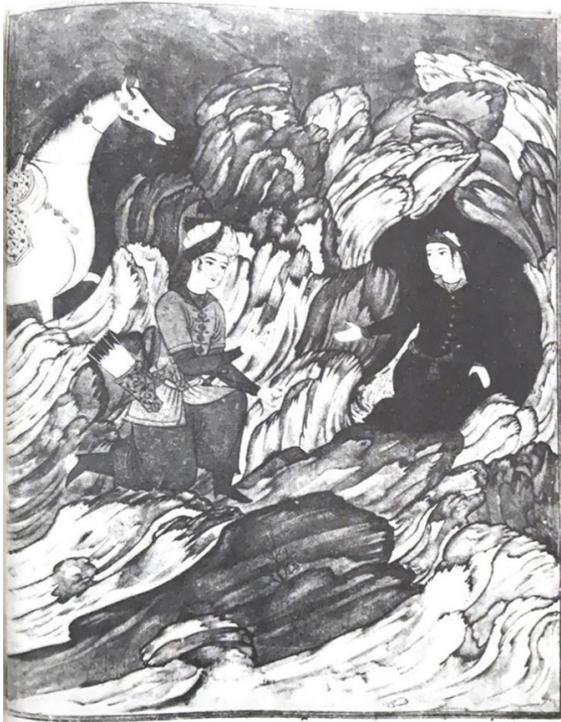


Рис. 6. Неизвестный автор миниатюр Тариэла, одежда Автандила сильно отличается у этого иллюстратора от ее изображения Мамукой Тавакарашвили. У последнего герой одет в длинную накидку с коротким рукавом, на всех краях которой светлые, похожие на золотистые, блестящие вставки. Здесь же это отдельный костюм с короткой накидкой с пуговицами, из-под нее виден длинный облегающий рукав, на герое широкие штаны. Шапка Автандила похожа по форме на ее изображение Тавакарашвили, однако в этом случае отсутствует перо – есть полоска ткани отличного цвета от всей шапки. Все художественное пространство иллюстрации заполняет детально прорисованная пещера, небольшое место занимают небо, лошадь и герои.

На рис. 7 автор изобразил Тинатин в фрагменте, как можно предположить, ее коронации – на эти мысли сподвигает нас то, что изображены кувшины, кланяющиеся войны. Чтобы устремить

Этот же неизвестный иллюстратор изобразил Автандила и Тинатин. Например, рассмотрим иллюстрацию, где изображен момент, когда Асмат зовет Автандила спрятаться вглубь пещеры, пока она не скажет Тариэлу, что хочет их познакомиться (рис. 6). Так как миниатюры отсканированы в черно-белом цвете, сложно сделать предположения об ее цветовой гамме. Персонажи симметричны и занимают мало художественного пространства, однако их костюмы не детализированы узорами. Тем не менее, четко прорисованы стрелы Автандила с колчаном, на котором цветочный орнамент, как и на седле его коня. В отличие от

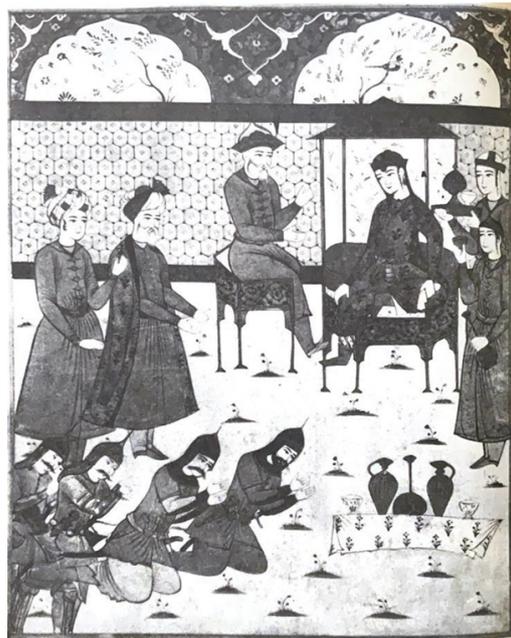


Рис. 7. Неизвестный автор миниатюр

внимание зрителя на Тинатин, автор изобразил ее на сидении, схожим с троном. Композиция снова заполняется симметричными мелкими деталями – цветами с землей, стеной из плиток и симметричными растительными рисунками над ней. Большинство таких повторяющихся мелких элементов или узоров у этого иллюстратора связаны с цветочной тематикой. Тинатин представлена с темными волосами, что соответствует тексту, с выступающим из-под короны локоном волос, серьгой. Она одета в платье с изображением цветков, с видными под ним полосатыми широкими штанами.



Рис. 8. Мамука Тавакарашвили

Далее сравним образ Нестан-Дареджан из текста с ее изображением Мамуки Тавакарашвили (рис.8). Она появляется в его иллюстрации в сцене взятия витязей крепости Каджети, где героиня была заточена под стражей огромного войска. Художественное пространство иллюстрации полностью заполнено – везде присутствуют элементы, заполняющие пустоту. Миниатюру можно поделить на три части. В самом низу мы видим головы побежденных врагов и каменные стены с окнами крепости. Выше мы видим дверь, которая набита побежденным войском и окружена воинами, которые боролись на стороне витязей. В самом же верху изображены слева – снова войска витязей, справа – воссоединенные после

долгой разлуки Таризэл и Нестан-Дареджан. Тавакарашвили сделал цветовой акцент именно на крыше башни, в которой находятся возлюбленные, чтобы устремить внимание зрителя на них. Более того, крыша башни выходит за нарисованное золотое обрамление, что характерно для стиля персидских миниатюр, которые настолько стремились заполнить пространство иллюстрации, что даже выходили за него. Нестан-Дареджан изображена без выступающих из-под чалмы черных кос, которые характерны для ее образа в тексте. На миниатюре она представлена не в черной чалме, которую ей подарил Таризэл, и которую она носила не снимая, а в коричневой.

Вывод

Таким образом, можно заметить, что распространение персидской миниатюры значительно повлияло на иллюстрации по поэме Шоты Руставели «Витязь в тигровой шкуре». В миниатюрах XVI и XVII веков можно заметить все характерные для персидской отличительные черты: насыщенность цвета, детализация предметов и одежды, наполнение художественного пространства, золотое обрамление. Однако, в тексте трудно найти какие-либо точные характеристики внешности главных героев: можно выявить только некоторые незначительные отличительные черты, за которые можно зацепиться в их образе. В остальном же герои восхваляются автором через их сравнение с природой и планетами. Тем не менее, при трансмедиальном переводе образов героев из вербального медиума текста в визуальный, произошло некоторое искажение. Особенно его можно наблюдать при рассмотрении главного героя Тариэла: ни в миниатюре XVI века, ни в миниатюрах Тавакарашвили XVII века он не изображается с отличительными чертами его образа: с тигровой шкурой и перстнем, подаренным Нестан-Дареджан. Тем не менее, автор иллюстрации XVI века сохранил некоторые особенности его внешности, изобразив его без бороды и усов и с плетью.

Литература

Абуладзе И. Грузинская светская литература XII в. и Вепхис-Ткаосани (на груз.), Тифлис, 1923.

Альбом индийских и персидских миниатюр XVI – XVIII вв. / Под ред. Л.Т. Гюзальяна. М., 1962.

Акимушкин О.Ф. Иванов А.А. Персидская миниатюра XIV – XVII вв. М.: Наука, 1968.

Барамидзе А.Г. Грузинская литература [V–XIII вв.] // История всемирной литературы: в 9 т. Т. 2. М.: Наука, 1984. С. 308 – 319.

Барамидзе А. Исследования по истории грузинской литературы (на груз.), I, Тифлис, 1932.

Барт Р. S/Z. М.: Ad Marginem, 1994.

Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Собрание сочинений в 7 томах. Т. 1. М.: Издательство «Русские словари», 2003.

Бердников Г.П., Виппер Ю.Б. История всемирной литературы в девяти томах. Изд-во «Наука», 1983. Т. 2.

Всеобщая история искусств / Ред. Б.В. Веймарн, Б.Р. Виппер, А.А. Губер, М.В. Доброклонский, Ю.Д. Колпинский, В.Ф. Левинсон-Лессинг, А.А. Сидоров, А.Н. Тихомиров, А.Д. Чегодаев. М.: Государственное издательство «Искусство», 1960.

Гонджилашвили Н.Г., Шарабидзе Т.Т. История русского поэтического перевода поэмы «Витязь в тигровой шкуре» Ш. Нуцубидзе и Сталин // Рус-

ский язык и литература в пространстве мировой культуры. 2015. С. 73-78.

Грузины / отв. ред. Л.К. Бериашвили, Л.Ш. Меликишвили, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2015.

Дворжак М. История искусства как история духа. СПб.: Академический проект, 2001.

Ингорокиа И. Rustaveliana (на груз.), I, Тифлис, 1926.

Касимов О. Х. Лексика «Шахнаме» Абулькасима Фирдоуси // Касимов: дис... доктора фил. наук. 2011. Т. 10. С. 22.

Курцвайль Ф.Г. Шота Руставели жил на рубеже XVI–XVII веков // Filo Ariadne. 2019. №. 2. С. 36-76.

Марр Н.Я., Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI – XII в. // Записки Вост. отд. Русск. Археол. Об-ва, т. XIX, СПб, 1909.

Миллер В.Ф. Отголоски иранских сказаний на Кавказе. Санкт-Петербург: Русская типолитография. Москва, 1889.

Памятники эпохи Руставели. Л.: Изд. Академии Наук СССР, 1938.

Рейснер М. Л. Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века / ред. М. Л. Береснева. М.: НАТАЛИС, 2006.

Руставели Ш. [რუსთაველი შოთა] ვეფხისტყაოსანი. Тბ., 1991.

Руставели Ш. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Н. А. Заболоцкий, 1966.

Руставели Ш. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Ш. И. Нуцубидзе, 1979.

Сазонова Н.В. Искусство Ирана / ред. В.А. Коренько, П.А. Куценков, П.Д. Сахаров. М.: Государственный музей Востока, 1994.

Сухих И.Н. Структура и смысл: Теория литературы для всех. М.: Азбука-Аттикус, 2018.

Торошелидзе М.Г. Грузинская литература, М.: Художественная литература, 1934.

Хаханов А.С. Очерки по истории грузинской словесности, М., 1897.

References

კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ.2, თბილისი, თხზულება „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ [არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. I, 1936; ტ. II, 1937, თბილისი].

ისტორია ქართული სტამბისა და წიგნის ბეჭდვისა, 1709-1909. მეფე ვახტანგ მეექვსე. ზაქარია ჭიჭინაძე.

ისტორია ქართულის სტამბისა და წიგნების ბეჭდვისა, 1626-1900. ზაქარია ჭიჭინაძე.

შოთა რუსთაველი (მე-XIII საუკუნე), თბილისი, მოსე ჯანაშვილი, 1896.

ძველი ქართული მწერლობის ისტორია: ტომი მეორე /კორნელი კეკელიძე; რედაქტორი: ალ. ბარამიძე. თბილისი. 1952.

დ. კობიძე, სპარსული ლიტერატურა, ნაწ. 2, თბილისი, 1947

ლ. შერვაშიძე, “ვეფხისტყაოსნის” 1646წ-ის ხელნაწერის მინიატურების ავტორობის შესახებ, “მეცნ. აკად. მოამბე”, 1955, ტ.16, №6

ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1971;

მიხეილ ქვლივიძე, ვეფხისტყაოსნის დასურათების ისტორიისათვის, ხელოვნება, თბილისი, 1960 წ.

Akimushkin O.F., Ivanov A.A. *Persidskaya miniatura XIV-XVII vv.* [Persian miniature of the XIV-XVII centuries]. Moscow: Nauka publ., 1968 (in Russian).

Al'bom indiiskikh i persidskikh miniatur XVI-XVIII vv. [Album of Indian and Persian miniatures of the XVI-XVIII centuries], ed. by L.T. Gyuzalyan. Moscow, 1962 (in Russian).

Bakhtin M.M. *Avtor i geroy v esteticheskoy deyatelnosti* [Author and hero in aesthetic activity] in *Sobranie sochineniy v 7 tomakh. T. 1.* [Collected works in 7 volumes. Vol. 1]. Moscow: Izdatel'stvo “Russkie slovari” publ., 2003 (in Russian).

Baramidze A.G. *Gruzinskaya literatura [V-XIII vv.]* [Georgian literature [V - XIII centuries]] in *Istoriya vsemirnoy literatury: v 9 t. T. 2* [History of world literature: in 9 vols. T. 2.]. Moscow: Nauka publ., 1984. P. 308-319 (in Russian).

Barthes R. *S/Z [S/Z]*. Moscow: Ad Marginem publ., 1994 (in Russian).

Berdnikov G.P., Vipser Yu.B. *Istoriya vsemirnoy literatury v devyati tomakh. T. 2.* [History of world literature in nine volumes. Vol. 2.]. Moscow: Nauka publ., 1983 (in Russian).

Dvorzhak M. *Istoriya iskusstva kak istoriya duha* [History of Art as a History of the Spirit]. Saint Petersburg: Akademicheskiiy proekt publ., 2001 (in Russian).

Gonjilashvili N.G., Sharabidze T.T. *Istoria russkogo poeticheskogo perevoda poemi “Vityaz' v tigrovoy shkure” Sh. Nutsubidze i Stalin* [The history of the Russian poetic translation of the poem «The Knight in the Panther Skin» Sh. Nutsubidze and Stalin]. *Russkiy yazyk i literatura v prostranstve mirovoy kultury.* 2015. P. 73-78 (in Russian).

Gruziny [Georgians], ed. by L.K. Beriashvili, L. Sh. Melikishvili, L.T. Solov'ev. Moscow: Nauka publ., 2015 (in Russian).

Kasimov O.Kh. *Leksika “Shakhname;; Abul'kasima Firdousi* [Vocabulary of “Shahnameh” by Abulkasim Firdowsi] in Kasimov O.Kh. Diss... PhD, Filology. 2011. Vol. 10. P. 22 (in Russian).

Khakhanov A.S. *Ocherki po istorii gruzinskoy slovesnosti* [Essays on the history of Georgian literature]. Moscow, 1897 (in Russian).

Kurtsvail' F.G. *Shota Rustaveli zhil na rubezhe XVI-XVII vekov* [Shota Rustaveli lived at the turn of the XVI-XVII centuries]. *Filo Ariadne.* 2019. N. 2. P. 36-76 (in Russian).

Marr N.Ya. *Ioann Petritskiy, gruzinskiy neoplatonik XI-XII v.* [John of Petritz, Georgian Neoplatonic XI-XII centuries] in *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Russkogo Arkheologicheskogo Obshestva, t. XIX* [Notes of the Eastern Branch of the Russian Archaeological Society, vol. XIX]. Saint Petersburg, 1909

(in Russian).

Miller V.F. *Otgosloski iranskikh skazaniy na Kavkaze* [Echoes of Iranian tales in the Caucasus]. Saint Petersburg: Russkaya tipolitografiya. Moskva publ., 1889 (in Russian).

Pamyatniki epokhi Rustaveli [Monuments of the Rustaveli era]. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR publ., 1938 (in Russian).

Sukhikh I.N. *Struktura i smysl: Teoria literatury dlya vsekh* [Structure and Meaning: Theory of Literature for All]. Moscow: Azbuka-attikus publ., 2018 (in Russian).

Reicner M.L. *Persidskaya liroepicheskaya poesiya X – nachala XIII veka* [Persian lyroepic poetry of the X – early XIII centuries], ed. by M.L. Beresneva. Moscow: NATALIS publ., 2006 (in Russian).

Sazonova N.V. *Iskusstvo Irana* [The Art of Iran], ed. by V.A. Korenyako, P.A. Kutsenkov, P.D. Sakharov. Moscow: Gosudarstvenniy muzey Vostoka publ., 1994 (in Russian).

Toroshelidze M.G. *Gruzinskaya literatura* [Georgian literature]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura publ., 1934 (in Russian).

Vseobshaya istoria iskusstv [Universal History of Art], ed. by B.V. Veimarn, B.R. Vipper, A.A. Guber, M.V. Dobroklonskiy, Yu.D. Kolpinskiy, V.F. Levinson-Lessing, A.A. Sidorov, A.N. Tihomirov, A.D. Chegodaev. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo "Iskusstvo" publ., 1960 (in Russian).

Источники иллюстраций

Рис. 1. Источник: <https://burusi.wordpress.com/2009/06/28/mamukatavaqarashvili/> С. 5.

Рис. 2. Источник: <https://burusi.wordpress.com/2009/06/28/mamukatavaqarashvili/> С. 12.

Рис. 3. Источник: <https://burusi.wordpress.com/2009/06/28/mamukatavaqarashvili/> С. 20.

Рис. 4. Источник: <https://burusi.wordpress.com/2009/06/28/mamukatavaqarashvili/> С. 29.

Рис. 5. Источник: *Руставели III*. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Ш.И. Нуцубидзе, 1979. С. 10.

Рис. 6. Источник: *Руставели III*. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Ш.И. Нуцубидзе, 1979. С. 15.

Рис. 7. Источник: *Руставели III*. Витязь в тигровой шкуре. Перевод: Ш.И. Нуцубидзе, 1979. С. 6.

Рис. 8. Источник: <https://burusi.wordpress.com/2009/06/28/mamukatavaqarashvili/> С. 9.

Images of Main Characters of “The Knight in the Panther Skin” (ვეფხისტყაოსანი) by Shota Rustaveli

Between Textual and Art Imagery

Mariam Kveliashvili, bachelor, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), mlkveliashvili@edu.hse.ru

The article presents a comparison of the images of the main characters in the text of Shota Rustaveli’s «The Knight in the Panther Skin» with their image in fine art, namely in medieval miniatures. The relationship between these two artistic mediums is also analyzed in the course of the work. You can see such research methods and approaches as comparative, since the work itself is comparative. It is so due to the fact that it is dedicated to transmedial translation, namely the translation of images of characters from a verbal medium – literature – into a visual – medieval pictorial miniature. Moreover, the comparative method helps to analyze the images of the characters of the text. Historical and literary analysis will help to consider the traditions of portraying heroes in Georgian literature. The theory of intermediality helps to compare the image with illustrations. Accordingly, the question that the work answers is the problem of the influence on the image of the images of the heroes of the poem in the visual arts.

Keywords: The knight in the panther skin, Shota Rustaveli, medieval miniatures, transmediality

For citation: Kveliashvili M.L. (2023) Images of Main Characters of “The Knight in the Panther Skin” (ვეფხისტყაოსანი) by Shota Rustaveli: Between Textual and Art Imagery // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 72-90.

Тенденции в изучении Китая в России в начале XIX – начале XX вв.

Тематика и содержание основных журналов периода

Ксения Ахошина, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), kkakhoshina@edu.hse.ru

Статья посвящена истории советского и российского публицистического востоковедения и китаеведения. В ней описаны этапы становления данных научных дисциплин в Российской империи и ранней советской России, выявлены основные тенденции упомянутых научных направлений в период начала XIX – начала XX вв. Для анализа были использованы востоковедные печатные издания начала этого периода, такие как «Сибирский вестник», «Азиатский вестник», «Восточный сборник», «Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества», «Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества» и «Восток».

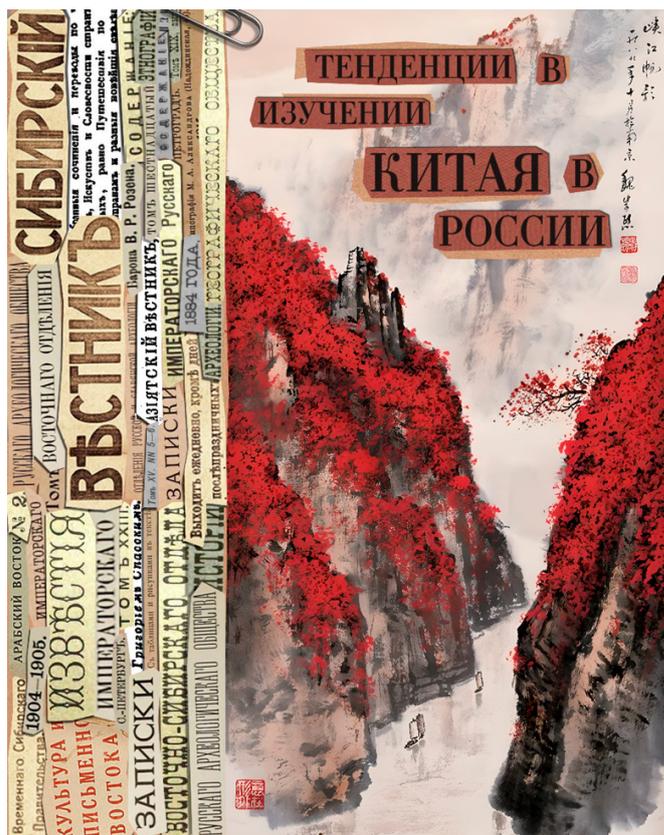
Ключевые слова: китаеведение, российское востоковедение, специалисты-востоковеды, востоковедный журнал, ссылка, тематика статьи, страна изучения, аффилиация автора, марксистская школа изучения востоковедения

Для цитирования: Ахошина К.К. Тенденции в изучении Китая в России в начале XIX – начале XX вв.: тематика и содержание основных журналов периода // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 91-101.

Для выявления основных тенденций в востоковедных исследованиях в России в начале XIX – начале XX вв., определения основных, интересующих авторов тематик и стран изучения, нами были рассмотрены материалы статей, рефератов, новостей и заметок нескольких российских востоковедных журналов начала XIX – начала XX веков. Под «востоковедными» журналами мы понимаем журналы прямо или косвенно посвященные тематике востоковедения. Содержащиеся в них статьи были проанализированы по критериям: *дата выпуска, тематика статьи, авторство, страна изучения, аффилиация.*

Вначале мы обратились к рассмотрению журнала «Сибирский вестник», выпускавшийся публицистом и меценатом Григорием Ивановичем Спасским (1783–1864 гг.) и издаваемый в 1818–1824 г.¹ Данный журнал по

¹ Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Санкт-Петербург: Тип. Департамента нар. просвещения, 1818–1824.



праву считается первым востоковедным журналом несмотря на то, что не все статьи в нем посвящены восточной тематике. Закономерным шагом стало знакомство с журналом-преемником «Сибирского вестника» – «Азиатским вестником»². В общей сложности журнал выходил три года с 1825 по 1827 гг. Одним из разительных отличий этого журнала от «Сибирского вестника» выступало большее географическое разнообразие.

Далее мы ознакомились с изданием под названием «Восточный сборник» 1877 года³. Идея создания данного

периодического издания принадлежала тогдашнему бывшему директору Азиатского департамента министерства иностранных дел П. Н. Стремоухову. «Восточный сборник» не только можно назвать первой попыткой публикации результатов изучения Востока востоковедами, но и можно считать основой именно научных востоковедных статей журналов, что является качественно новым шагом в академическом востоковедении. Журналом с самой длительной историей из анализируемых нами стали «Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества» (далее – «Известия»), издаваемые в иркутской типографии Н.Н. Сеницына с 1870 по 1937 год⁴.

Наибольший интерес в рамках нашего исследования представлял журнал «Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества» (далее «Записки»), издававшийся на протяжении 34 лет в 1887–1921 гг.⁵ Важность этого издания для нашего исследования была продиктована не только длительным периодом его публикации, но и

² Азиатский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Санкт-Петербург: Тип. Департамента нар. просвещения, 1824–1827.

³ Восточный сборник: Т. 1. Санкт-Петербург: тип. М-ва пут. сообщ., 1877.

⁴ Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск: [б. и.], 1870–1937.

⁵ Записки Восточного отделения Российского археологического общества / Императорское Русское археологическое общество. Петроград: Гос. изд-во, 1887–1921.

его основной темой.

После закрытия «Записок», ведущими востоковедами Санкт-Петербурга, сотрудниками Азиатского музея китаистом В.М. Алексеевым, монголоведом Б.Я. Владимирцовым, арабистом И.Ю. Крачковским и индологом С.Ф. Ольденбургом в 1922 был создан новый востоковедный журнал под названием «Восток»⁶. Благодаря «Востоку» мы смогли засвидетельствовать тот переходный период востоковедения, когда в России уже свершилась Октябрьская революция 1917 года, но марксистской школы изучения Востока еще не сложилось.

Все перечисленные журналы были полностью или частично отнесены к трем качественно отличающимся друг от друга периодам истории российского востоковедения. Далее обратимся к рассмотрению результатов исследования, представленных по периодам.

Первый период (1818–1877 гг.)

Первым журналом, который мы исследовали, стал «Сибирский вестник»⁷. Материал журнала включал в себя 102 статьи, выходившие в промежутке с 1818 по 1821 гг. Ввиду отсутствия установленных академических стандартов, авторство статей очень часто или указывалось инициалами автора, или указывалось лишь в конце последней части статьи, или не указывалось вовсе⁸. Самым часто публикующимся автором стал сам издатель журнала, Г.И. Спасский. Следующими по частоте публикации авторами стали краевед, выпускник Московского университета и член Императорской Академии наук (с 1795 г.) И.П. Шангин, переводчик и поэт В.В. Дмитриев и английский ученый Миллер⁹.

Место работы издателя, а также место публикации журнала неизбежно повлияли на то, что подавляющая часть статей была написана представителями *аффилиации* Санкт-Петербург (71,7 %). В общей сложности авторами из Российских городов написано 83,5%, в их число входили такие города сибирского региона России, как Тобольск и Иркутск.

«Сибирский вестник» затрагивал достаточно широкий круг *тематик*, всего нами было выявлено 29 тем. Наиболее часто встречаемыми тематиками были *этнография* (42,1%), *география* (36,2%), *история* (34,3%), *путевые заметки* (29,4%) и *культура* (20,5%).

В завершение мы проанализировали *страны* изучения. Несмотря на

⁶ Восток: журнал литературы, науки и искусства. Москва; Ленинград: Всемирная литература, 1922–1925.

⁷ Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Санкт-Петербург: Тип. Департамента нар. просвещения, 1818–1824.

⁸ Частым явлением было то, что одна объемная статья делилась на несколько частей и издавалась в разных выпусках.

⁹ В журнале не указывались инициалы автора.

большое количество статей, «Сибирский вестник» не отличался географическим разнообразием – 71,2% статей посвящены описанию Сибири, второе и третье место занимают Монголия и Китай. Можно отметить, что у ученых начала XIX века уже тогда зарождался интерес к Индии и Тибету, ведь данному региону суммарно было посвящено 1,8% статей¹⁰.

Далее мы обратились к материалам еще одного журнала, издаваемого Г.И. Спасским – «Азиатский вестник»¹¹. В «Азиатском вестнике» нам удалось установить авторов лишь 40,5% от всех доступных материалов. Самым часто публикуемым автором журнала, все еще оставался сам издатель Г.И. Спасский. Следующим по популярности автором выступил французский синолог Жан-Пьер Абель-Ремюза, чьи статьи были заимствованы из различных французских журналов и переведены на русский язык¹². Вслед за французским автором шли переведенные на русский язык публикации британского ученого К. Келли и монгольского историка Сыцын-Сананн-Таджы.

Уже на этом этапе мы можем заметить главное отличие «Азиатского вестника» от своего предшественника – большое количество заимствованного из западных источников материала¹³.

Что касается тематик статей, то нами было выявлено в общей сложности 28 различных тем, на которые были написаны статьи. Мы можем с уверенностью утверждать, что наиболее интересующими редакторов журнала тематиками были *этнография* (41,4%), *культура* (30,6%), *новости* (27%), *география* (22,5%), *история* (19,8%), *источниковедение* (18,9%) и *литература* (18,9%).

С точки зрения стран и регионов изучения в журнале также наблюдается большое разнообразие: всего данная категория включает в себя 26 позиций. Подсчеты показали, что авторов статей этого журнала наиболее интересовали Индия (26,9%), Китай (19,2%), Персия (16,3%). Также активный интерес проявлялся к странам Средней Азии (27,8%).

Большое количество статей (15,3%) журнала посвящено описанию России, а именно Западной Сибири, этнографии и географии тамошних народов. Из всего многообразия стран также можно выделить блок Ближнего Востока, о котором (включая статьи о Персии) было написано (27,8%).

¹⁰ Спасский Г.И. Андреев Киргиз-Кайсаки большой средней и малой орды // Сибирский вестник / ред. Г.И. Спасский. 1820. № 9. С. 93–124.

¹¹ Азиатский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Санкт-Петербург: Тип. Департамента нар. просвещения, 1824–1827.

¹² Азиатский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Санкт-Петербург: Тип. Департамента нар. Просвещения. Ч. 1. 1825. С. 443–456.

¹³ Наибольшее число заимствований наблюдалось из французских журналов «Nouvelles Annales des voyages» («Новые летописи путешествий»), «Journal asiatique» («Азиатский журнал») и «L'hermite du Gange» («Отшельник Ганга»). Помимо этого, были выявлены заимствования из журналов Германии, Великобритании и Польши, а также других журналов Российской империи.

Весь материал журнала «Восточный Сборник» в общей сложности насчитывал шесть статей. На шесть статей журнала приходится одиннадцать различных тематик, причем самой частой из них, на удивление, выступила *история* (66,6%). Далее по популярности идут тематики *международные отношения* и *торговля*, которым частично или полностью посвящены половина статей.

Исследователь Персии и дипломат Ф.А. Бакулин смог опубликовать сразу две своих статьи. Также в создании данного тома принимал активное участие Архимандрит Палладий (П.И. Кафаров), начальник 13-й (1849 – 1859 гг.) и 15-й (1865 – 1878 гг.) духовных миссий в Пекин. Среди других авторов – исследователь Сирии и Ливии, российский дипломат К. Петкович, а также востоковед и профессор Петербургского университета В.В. Григорьев.

Число тематик, затрагиваемых в журнале, все еще оставалось многочисленным. Так, на шесть статей журнала приходится одиннадцать различных тематик, причем самой частой из них, на удивление, выступила *история* (66,6%). Далее по популярности идут тематики *международные отношения* и *торговля*, которым частично или полностью посвящены половина статей.

По критерию *страна* изучения нам удалось выделить двух безоговорочных лидеров, этими странами стали Китай и Россия, они обе затрагивались в трех статьях журнала. Популярность Китая, по нашим предположениям, могла быть обоснована двумя причинами: во-первых, тем, что у издателей был заранее заготовленный материал от участников недавно завершившейся духовной миссии в Пекин; во-вторых, проблемы Китая были для работников Восточного департамента наиболее актуальными, по причине активных контактов, ставших возможными благодаря частым посольствам в Китай.

Второй период (1877–1910 гг.)

Анализ журнала «Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества» мы разделили на несколько частей. В ходе анализа все материалы журнала были рассмотрены как пять отдельных периодов, каждый период соответствовал одному десятилетию выхода журнала. Далее представлены обобщенные данные по всем десятилетиям.

Во-первых, в «Известиях» на протяжении нескольких десятилетий публиковались репрессированные авторы из Санкт-Петербурга, причем пик данной тенденции пришелся на первые два исследуемых периода. В последствии данная тенденция не только стала менее выраженной, но и на момент последнего десятилетия (1920–1937 гг.) пропала вовсе.

Вторая тенденция заключалась в том, что в 1890–1919 гг. в журнале чаще публиковались авторы, имевшие аффилиацию в Санкт-Петербурге,

нежели представители аффилиации города журнала, Иркутска. Важно заметить, что в период 1910–1919 гг. популярность аффилиации Санкт-Петербург не была продиктована тем, что в журнале публиковались репрессированные авторы. В «Известиях» того периода издавались авторы, действительно учившиеся или работающие в Петербургских вузах.

Третьей характерной чертой, которую нам удалось выявить, было снижение популярности некоторых тематик. Например, популярность *путевых заметок* на протяжении всех выпусков постепенно снижалась с 17,2% в начале издания до 0% в период 1910–1919 гг. Тематика *культура*, которая была самой часто встречаемой в период 1910–1919 гг., в последние годы существования журнала также начала встречается гораздо реже, во времена последнего десятилетия (1920–1937 гг.) ей было посвящено рекордно малое число статей – всего 8,2%.

В свою очередь, частота встречаемости других тематик, таких как *экономика* и *промышленность*, наоборот, увеличивалась. Так, статьи посвященные *экономической* тематике составляли всего 5,1% от всех материалов в начале исследуемого периода, к концу периода соотношение статей на эту тему увеличилось почти в 5 раз и составило 23,2%. Частота встречаемости основной тематики журнала, *географии* на протяжении всего времени существования журнала также претерпевала значительные изменения. Будучи самой популярной тематикой в начале, количество статей о ней сократилось до рекордных 8,6% в 1900–1909 гг.

В рамках критерия *страны* изучения нами также было выявлено несколько тенденций. Во-первых, в течение всего периода число зарубежных стран, которым были посвящены статьи, с момента достижения своего максимального значения во втором исследуемом десятилетии, 1890–1899 гг., непрерывно сокращалось, пока не достигло минимального за всю историю журнала – трех. Во-вторых, несмотря на желание редактора в последние годы существования журнала сконцентрироваться на работах естественно-научной проблематики, мы смогли проследить сравнительно высокий интерес к зарубежным странам-соседям и, в частности, к Китаю во втором (1890–1899 гг.) и четвертом (1920–1919 гг.) десятилетиях, когда соотношение статей о России сокращалось до рекордных для журнала значений – 83,8% и 89,1%. На наш взгляд, в первом случае это было связано с общим расцветом журнала, а во втором с попыткой справиться со сложным для журнала и страны десятилетием (1900–1909 гг.).

Ранее мы подчеркивали важность заимствования материалов из зарубежных журналов на ранних этапах становления востоковедения. В «Восточном сборнике» данная тенденция становилась все менее и менее ярко выраженной. Содержание «Известий», в свою очередь иллюстрирует продолжение регресса данной тенденции. В дальнейшем, как нам уже известно, редактор более не прибегал к заимствованию.

Третий этап (1910–1930 гг.)

В рамках заключительного этапа нами были рассмотрены такие журналы, как «Записки Восточного отделения Российского археологического общества» и «Восток». Оба журнала издавались в период 1886–1925 гг. и представляли собой качественно новые, полноценные востоковедные научные издания в рамках новой марксистской научной школы.

Во-первых, большой интерес среди востоковедов представляли такие тематики, как *литература* (26,2%), *культура* (22,6%), а также основная тематика статей «Записок» – *археология* (17,6%).

Во-вторых, благодаря объединению журналов, на примере исследуемого периода нам удалось проследить, как с течением времени менялся интерес исследователей к странам Востока. Так, частота встречаемости таких тематик, как *нумизматика* и *география* постепенно снижалась. Тематики, которые во время начального периода нередко удерживали лидерство по данному критерию – *этнография* и *путевые заметки* – в конце XIX – начале XX вв. практически не изучались, а на протяжении двух последних десятилетий не изучались вовсе.

Популярность тематики *поэзия* непрерывно росла на протяжении всего периода и к его концу увеличилась до 24%. Значительно увеличилась доля статей, в которых был представлен перевод первоисточников с восточного языка. И без того представлявшая значительный интерес тематика *литература* к концу периода стала встречаться почти в три раза чаще (58,7%).

Ситуация в рамках критерия *страны* и регионы изучения, в свою очередь, разительно отличалась от того положения дел, которое мы наблюдали в рамках исследования «Известий». Главное отличие, безусловно, проявилось в географическом разнообразии, предлагаемом более поздними востоковедными журналами. Самыми часто изучаемыми странами стали: Китай (14,4%), Персия (11,4%), Монголия (7,8%), Армения (6,5%), Индия (5,9%) и др.

Постепенно уменьшалась доля статей, где упоминалась Россия, как непосредственная страна изучения, при этом непрерывно росло количество статей о Китае на протяжении всего периода. В результате, доля статей, где упоминался Китай почти в 10 раз превышала долю статей, в которых исследовалась Россия.

Выводы

Данная статья посвящена изучению динамики развития востоковедения начала XIX – начала XX вв. в России на основе рассмотрения наиболее известных научных и научно-популярных журналов периода. В результате исследования нам удалось выделить этапы в становлении востоковедной публицистики XIX – начала XX века.

Первый этап (1818–1877 гг.) представлен ранними печатными изданиями – «Сибирским вестником», «Азиатским вестником» и «Восточным сборником». Данный период характеризуется большим количеством заимствований из западных журналов, а также отсутствием базы подготовленных специалистов-востоковедов.

«Известия» и «Записки» (до 1910 г.) представляют второй качественно новый этап (1877–1910 гг.). Они иллюстрируют зарождающееся научно-популярное востоковедение. Вместе с тем, по мере выхода российского востоковедения на международный и, прежде всего европейский уровень, происходил полный отказ от заимствования материалов из сторонних журналов.

Третий этап (1910–1930 гг.) выделяется сменой тематик и интересом к достаточно узкому кругу тем, представляющих классические научные дисциплины. В эти годы, окончательно сформированное академическое и научно-публицистическое востоковедение переживало переходный период перед созданием и развитием нового востоковедения с опорой на метод марксистско-ленинской школы.

Вторым важным выводом для нас стала подверженность процесса формирования востоковедной публицистики влиянию последствий политических событий в России. Активная ссылка авторов в Сибирь в 1877–1899 гг. стала катализатором распространения востоковедения по всей России.

Нам удалось определить тематики, интересующие авторов статей в различные периоды становления востоковедения. Определяющими тематиками первого периода стали *этнография, география, история, культура и путевые заметки*. Из чего мы можем сделать вывод, что ученые, чьи статьи пришлось на время первого этапа ставили перед собой задачу описать изучаемые страны, изучая их географию и быт населения.

Второй этап характеризуется интересом к таким тематикам, как *литература, культура, археология, история и источниковедение*. Очевидно, что на этом этапе интерес востоковедов к таким тематикам как *этнография, география и путевые заметки* потерял свою актуальность, а следовательно, в рамках этого этапа сменилась первичная цель востоковедения. Оно стало более научным, классическим, обратившись к литературе, культуре и истории народов изучаемых стран.

В 20-е годы XX века авторы концентрировали свое внимание на классических науках и переводческой деятельности. Основными тематиками стали *культура, литература и переводоведение*. Которые в последствии были заменены на общественные дисциплины, в частности *экономику*.

Литература

Азиатский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Санкт-Петербург: Тип. Департамента нар. просвещения, 1824–1827 [Электронный ресурс]. URL: <https://cuti.cc/1zwKm> (Дата обращения: 30. 09. 2021)

Восток: журнал литературы, науки и искусства. Москва; Ленинград: Всемирная литература, 1922–1925 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=8998> (Дата обращения: 15. 04. 2022)

Восточный сборник: Т. 1. Санкт-Петербург: тип. М-ва пут. со-общ., 1877 [Электронный ресурс]. URL: https://minfin.gov.ru/ru/document/?id_4=132939-vostochnyi_sbornik._t.1._spb._1877. (Дата обращения: 16. 02. 2022)

Записки Восточного отделения Российского археологического общества / Императорское Русское археологическое общество. Петроград: Гос. изд-во, 1887-1921 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=10974> (Дата обращения: 10. 12. 2021)

Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск: [б. и.], 1870–1937 [Электронный ресурс]. URL: https://elib.rgo.ru/handle/123456789/213383/browse?type=dateissued&sort_by=2&order=ASC&rpp=20&etal=-1&null=&offset=20 (Дата обращения: 03. 03. 2022)

Путимцев А.Т. Дневные записки переводчика Путимцева, в проезде его от Бухтарминской крепости до Китайского города Кульджи и обратно, в 1811 году // Сибирский вестник / ред. Г.И. Спасский. 1819. № 8 С. 69–94.

Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Санкт-Петербург: Тип. Департамента нар. просвещения, 1818–1824 [Электронный ресурс]. URL: https://rusneb.ru/catalog/005664_000048_RuPRLIB12050545/ (Дата обращения: 13. 10. 2021)

Спасский Г.И. Картина Сибири: Путешествие на Тигирецкие белки // Сибирский вестник / ред. Г.И. Спасский. 1818. № 1. С. 1–38.

Черепанов И.Л. Путешествие в Китай сибирского казака Ивана Петелина в 1620 г. // Сибирский вестник / ред. Г. И. Спасский. 1818. № 2. С. 2–26.

References

Aziatskiy vestnik, izdavaemiy Grigoriem Spasskim [Asian Bulletin published by Grigory Spassky]. Saint petersburg: Tipografiya departamenta narodnogo prosvesheniya publ., 1824-1827 [Electronic resource]. URL: <https://cuti.cc/1zwKm> (date of access: 30. 09. 2021).

Cherepamov I.L. Puteshestvie v Kitai sibirskogo kazaka Ivana Petelina v 1620 g. [Journey to China Siberian Cossack Ivan Petelin in 1620]. *Sibirskiy vestnik*, ed. by G.I. Spasskiy. 1818. N. 2. P. 2-26 (in Russian).

Izvestiya Vostochno-Sibirskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshestva [News of the East Siberian Department of the Russian Geographical Society]. Irkutsk, 1870-1937 [Electronic resource]. URL: https://elib.rgo.ru/handle/123456789/213383/browse?type=dateissued&sort_

by=2&order=ASC&rpp=20&etal=-1&null=&offset=20 (date of access: 03. 03. 2022).

Putimtsev A.T. Dnevnie zapiski puteshestvennika Putimtseva, v proезде ego ot Bukhtarminskoy kreposti do kitaiskogo goroda Kul'ji i obratno, v 1811 godu [Daily notes of the translator Putimtsev, in his passage from the Bukhtarma fortress to the Chinese city of Kulji and back, in 1811], *Sibirskiy vestnik*, ed. by G.I. Spasskiy. 1818. N. 8. P. 69-94 (in Russian).

Sibirskiy vestnik, izdavaemiy Grigoriem Spasskim [Siberian Bulletin, Edited by Gregory Spasskiy]. Saint Petersburg: Tipografiya Departamenta narodnogo prosvesheniya publ., 1818-1824 [Electronic resource]. URL: https://rusneb.ru/catalog/005664_000048_RuPRLIB12050545/ (date of access: 13. 10. 2021).

Spasskiy G.I. Kartina Sibiri: puteshestvie na Tigiretskie belki [Picture of Siberia: Journey to the Tigiretsky Belki]. *Sibirskiy vestnik*, ed. by G.I. Spasskiy. 1818. N. 1. P. 1-38 (in Russian).

Vostok: zhurnal literatury, nauki i iskusstva [East: Journal of Literature, Science and Art]. Moscow, Leningrad: Vsemirnaya literatura publ., 1022-1025 [Electronic resource]. URL: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=8998> (date of access: 15. 04. 2022).

Vostochniy sbornik. T. 1 [Oriental Collection. Vol. 1]. Saint Petersburg: Tipografiya Ministerstva putey soobsheniya publ., 1877 [Electronic resource]. URL: https://minfin.gov.ru/ru/document/?id_4=132939-vostochniy_sbornik._t.1._spb._1877. (date of access: 16. 02. 2022).

Zapiski vostochnogo otdeleniya Rossiiskogo arkheologicheskogo obshchestva [Notes of the Eastern Branch of the Russian Archaeological Society] in *Imperatorskoe Russkoe arkheologicheskoe obshchestvo* [Imperial Russian Archaeological Society]. Petrograd: gosudarstvennoe izdatel'stvo publ., 1887-1921 [Electronic resource]. URL: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=10974> (date of access: 10. 12. 2021).

Trends in the Development of Asian Studies in Russia in the Early XIX – Early XX Centuries

Based on the Analysis of Asian Studies Journals of the Period

Ksenia Akhoshna, bachelor, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), kkakhoshina@edu.hse.ru

The article is devoted to the history of Soviet and Russian journalistic Oriental and Chinese studies. It describes the stages of formation of these scientific disciplines in the Russian Empire and early Soviet Russia, identifies the main trends of these scientific areas in the early XIX – early XX centuries. Oriental publications of this period were used for the analysis, such as the Siberian Bulletin, Asian Bulletin, Eastern Collection, News of the East Siberian Department of the Russian Geographical Society, Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society and Vostok.

Keywords: Chinese studies, Russian Oriental studies, orientalists, Oriental journal, repression, topic of the article, country of study, affiliation of the author, Marxist school of Oriental studies

For citation: Akhoshina K.K. (2023) Trends in the Development of Asian Studies in Russia in the Early XIX – Early XX Centuries Based on the Analysis of Asian Studies Journals of the Period // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 91-101.

Взаимовлияние синто и буддизма в Японии

Айдар Фаряхутдинов, бакалавр Казанский Федеральный Университет (Казань),
xxdank@yandex.ru

Статья посвящена синто-буддийскому синкретизму. Мы ставим целью выяснить, в каких аспектах проходило взаимовлияние синто и буддизма на территории Японии. Исследование привело нас к выводу, что буддизм сильно повлиял на духовный рост синто в сфере мифо-ритуала, преобразил традиционную японскую религию, но все же не смог затронуть фундаментальных форм мышления. Произошла обратная ситуация: мышление синтоиста не изменило внешних строгих буддийских рамок, но за их пределами буддизм претерпел заметные перемены в сторону гедонизма.

Ключевые слова: синто, буддизм, синкретизм, культ предков, ками, гедонизм

Для цитирования: Фаряхутдинов А.И. Взаимовлияние синто и буддизма в Японии // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 102-111.



Синто – национальная религия Японии. Ее черты начали формироваться уже в I тысячелетии до н.э. Термин «синто» впервые был применён в VIII веке н. э. в *Анналах Японии*¹, чтобы обособить самобытное японское вероучение от буддизма и конфуцианства, которые к тому времени были тесно связаны с социальной и политической жизнью страны².

Появление буддизма в Японии обычно связывают с императором Киммэем (531-571), которому преподнесли статую Будды Шакьямуни и буддийские сутры. Во времена его правления государство перестраивалось по китайскому образцу, и буддизм сыграл в этом важную роль. В первую очередь, традиционная религия не справлялась с проблемами в политической и социальной сферах, поэтому правительство обратилось к буддизму. Религия синто не была регламентирована и организована, поэтому буддизм был «радушно встречен» правящей элитой.

Первой и, возможно, самой важной причиной принятия буддизма стала необходимость легитимации власти императора. Прежде рычагом легитимации была синтоистская мифология. Согласно ей, императорская чета происходила от Верховной богини Солнца Аматэрасу-но-микото, поэтому она возвышалась над иными кланами. Но помимо Солнечной богини существовали и другие божества, которые занимали не менее величественный статус, и семьи, произошедшие от них, также могли претендовать на власть. Родственные связи с божествами были незаменимым атрибутом аристократии. Главных древних жреческих кланов было четыре – Накатоми, Имбэ, Сарумэ и Урабэ. Каждый из них, за исключением Урабэ, вел свою родословную от божеств, участвовавших в событиях мифа об извлечении богини Аматэрасу из грота³. Мифы обосновывали власть клана и его место в социальной иерархии. По этой причине синто не был исключительным гарантом власти единого правителя.

В древнем синто моральные нормы почти не разработаны и не систематизированы: вместо хорошего и плохого позиционировалось угодное и неугодное ками (синтоистским божествам). Появление на территории Японии буддизма и конфуцианства позволило синто развиваться. Эти учения способствовали укреплению государственной власти, приносили с собой новые ценности и идеалы, в том числе и моральные. На удивление, буддизм и конфуцианство никак не соперничали с синто и не вытесняли его с пьедестала главенствующей религии. Однако, пока конфуцианство имело практическую ценность только в области управления, буддизм был полезен как в политике, так и в социальных сферах. По этой причине буддизм постепен-

¹ Нихон сёки. *Анналы Японии* / Пер. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. СПб, «Гиперион», 1997.

² Оно С., Вудвард У. *Синтоизм. Древняя религия Японии*. М.: София, 2007. С. 14

³ *Накорчевский А.А. Синто*. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. С. 245.

но становился популярнее. По отдельности ни синто, ни буддизм не могли полностью удовлетворить царский дом: синто был не в состоянии удержать власть, а буддизм лишал царя преимущества божественного первородства, поэтому было решено сохранить обе религии. Так власть монарха объяснялась не только его божественным происхождением, но и этическими нормами проводимой политики.

В середине VII века н.э. буддизм стал господствующей религией и одновременно с этим – идеологией страны, господствующей на протяжении нескольких столетий. Но, несмотря на это, японские правители не забывали о синто. Сётоку Тайси, великому реформатору, распространявшему философию буддизма, приписывают изречение: «Буддизм – ветви на дереве Синто, Конфуцианство – листья на этих ветвях»⁴. Эта фраза отражает взаимоотношения религий Японии: они не отделялись, но дополняли и представляли единый механизм. Хотя синто и древняя религия, во многом уступающая буддизму, она была твёрдой основой законности императорской власти и именно поэтому не подвергалась гонениям со стороны государства.

С приходом буддизма среди жрецов стала развиваться синкретическая доктрина, призванная ассимилировать буддизм в синтоистские реалии. Впоследствии многие ками стали восприниматься как воплощение будд и бодхисатв, они селились в буддистских храмах или охраняли их. Будда, в каноническом буддизме понимаемый как личность, с влиянием синто преобразился и стал практически ками, потеряв свою индивидуальность; а его скрижали, по поверьям, также хранились в храмах или смывались в реку, где соединялись с духами предков⁵.

Позднее буддистские монахи начали участвовать в традиционных синтоистских ритуалах и праздниках. До прихода буддизма богослужение было сугубо коллективным; после его внедрения в социальную жизнь оно могло носить и индивидуальный бессознательный характер. Иначе говоря, происходило активное взаимовлияние в сфере ритуала («мацури» (яп. 祭り)). Религиовед Сонода Минору считает, что «слово «мацури» восходит к глаголу мацуру (яп. 祭る) или мацурау (яп. 祭らう), что значит «служить с почтением кому-то высшему», глагол мацу же (яп. 待つ) переводится как «ждать» и передает состояние человека, который готовится встретиться с божеством и хочет обратиться к нему с “микото” (божественным словом) – просьбой»⁶. Обобщая, термином «мацури» можно обозначить весь спектр ритуальной деятельности.

Синкретизм учений отражается и в мифологических сводах, они отра-

⁴ Верисоцкая Е.В. Феномен Синто // *Известия Восточного института*. 2002. № 5.

⁵ 藤井正雄. 仏教民俗学と祖先崇拜によせて / 藤井正雄 [Masao F. On Buddhist Folklore and Ancestor Worship] // University of Tsukuba repository [Electronic resource]. URL: <https://tsukuba.repo.nii.ac.jp/records/26374> (date of access: 12.03.2023).

⁶ Sonoda M. The Religious Situation in Japan in Relation to Shinto // *Acta Asiatica*. 1987. P. 8 -11.

жают степень наложения разного мировоззрения и мифологий друг на друга. В пример такого наложения мы можем привести высказывания представителя нового течения исследователей сводов Кооноси Такамицу, который считает, что в «Кодзики» и «Нихон сёки» мы имеем дело с двумя различными идейно-мифологическими системами. Он пишет: «Мифы “Кодзики” и “Нихон сёки» – абсурд, не имеющий под собой никаких оснований. Уровень, на котором произведение существует как целостное образование, это не совокупность эпизодов, а тот уровень, на котором возникает его структура и логика... Так, применительно к “Нихон сёки” средоточие всех вопросов – космология инь-ян, для “Кодзики” же, как показал в своей работе 1972 г. “Археологические слои исторического сознания” Маруяма Масао, – это космология типа мусухи/мусуби. Здесь миром движут боги, представляющие начало мусухи, то есть энергию как таковую. И только когда мы выйдем на тот уровень памятников, где обретается эта космология, или, иначе говоря, ведущий тип сознания или способ видеть мир в целом, только тогда мы действительно получим доступ к этим двум текстам»⁷.

Считалось, что буддизм и синто – очень близкие религии, но при этом полного их соединения не произошло. Тем не менее, в XV веке была выдвинута концепция «хоккэ-синто», что означает синто-буддистское единство⁸.

Особенностью синтоизма, отличающей его, например, от христианства, является отсутствие представления об абсолютном «добре» и «зле». Так, представления о добре и зле разнятся в зависимости от конкретной ситуации. Истина в синтоистском понимании изменчива, поэтому и этические нормы подвержены модификации, чтобы соответствовать новой истине. Например, согласно этике синто, убийство, богатство и секс не являются однозначным злом, всё это стоит рассматривать в контексте ситуации. Добро и зло/хорошее и плохое выражаются терминами присутствия полезности или же её отсутствия: ёси (яп. 良し) – хорошо, и аси (яп. 悪し) – плохо, отношение к которым зависит от обстоятельств, целей, времени и т. п. Также замещающими понятиями «добра» и «зла» являются понятия «чистоты» и «нечистоты», которые более важны в отношении культа предков. Добросердечие – главная истина синто, к которой нужно стремиться, а смерть олицетворяет собой всё нечистое, от которого нужно избавиться.

Ключевым пунктом взаимовлияния двух религий стал культ предков: буддизм многое привнес в практику почитания праотцов. Исконно синтоистские священники не проводили погребальных церемоний – смерть символизировала нечистоту, которой они не могли коснуться. Такие обряды проводили родственники почившего. Часто для объяснения слова «пре-

⁷ Цит. по Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия Синто / А.Н. Мещеряков, Л.М. Ермакова. Э.В. Молодякова и др. М.: РГГУ, 2010. С. 56.

⁸ Оно С., Вудвард У. Синтоизм. Древняя религия Японии. М.: София, С. 123.

док» применяют слово «прародитель». Существует разница: одни воспринимаются за предков, которым поклоняются только члены семьи, другие же воспринимаются за духов, которым поклоняются и другими семьи. Фактором, способствующим этой путанице значений в японском языке, считают буддизм⁹.

Существует поговорка: «Берегись из тени Кусабы». Она означает, что дух предков (Митама) всегда наблюдает¹⁰. Праздник, который проводится, чтобы утешить предков, называется фестивалем Обон. Он, а также весенние и осенние недели равноденствия, появились благодаря буддийским ритуалам. Но сама традиция утешения предков характерна для Японии, подобное не было присуще буддизму изначально – он приобрел эти черты из-за специфики японских этических норм. Однако, именно буддизм в итоге возымел влияние в этой сфере. Современная ситуация не изменилась: первоначально с ритуалами погребения ассоциируется буддизм, даже учитывая, что синто также начал проводить подобные церемонии. Стоит отметить, что ритуалы синто и буддизма почти идентичны, главное их отличие – внутренняя направленность. Буддизм подготавливает душу почившего к жизни после реинкарнации, а синто воспринимает смерть как один из этапов жизни.

Нельзя сказать, что лишь с приходом буддизма началось почитание предков. К предкам японцы всегда относились с трепетом. Человек занимает особое место в системе синто, ведь он буквально ребенок ками: он обязан своей жизни отцу, матери и другим предкам, в том числе и ками, которые любят и оберегают его, а он, в свою очередь, безмерно благодарен им за подаренную жизнь. Идея о том, что человек – ребенок ками, к которому необходимо относиться почтительно, означает, что ритуалы и обряды в синто направлены на выражение своей любви и благодарности божествам. В Кодзики¹¹ и Нихон Сёки есть примеры поклонения духу предка (Косо), и даже сейчас во дворце проводится мероприятие (Весенний фестиваль духа императора) поклонения духам сменяющих друг друга императоров.

Синто, если взглянуть с точки зрения его канонов, достаточно гуманная религия, находящая даже в самом яростном божестве милостивую и добрую натуру. Это позитивное отношение к жизни, понимание человека как изначально безгрешного и способного стать идеальным, не могло не повлиять на буддизм. Под влиянием подобной гуманизации образ Майтрейи, ве-

⁹ 藤井正雄. 仏教民俗学と祖先崇拜によせて / 藤井正雄 [Masao F. On Buddhist Folklore and Ancestor Worship] // University of Tsukuba repository [Electronic resource]. URL: <https://tsukuba.repo.nii.ac.jp/records/26374> (date of access: 12.03.2023).

¹⁰ 先祖のまつり [Ancestor Festival] [Electronic resource]. URL: https://fukushima-jinjacho-or.jp.translate.googleusercontent.com/monoshiri/pc/section7.html?_x_tr_sl=ja&_x_tr_tl=ru&_x_tr_hl=ru&_x_tr_pto=sc (date of access: 12.03.2023).

¹¹ Мифы Древней Японии: Кодзики / пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. Е.М. Пинус. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 256 с.

ликого Будды, преобразился в пухлое улыбчивое божество Хотэя. Помимо того, тонкое чувство эстетики и получение радости от жизни, свойственные японской нации, которую воспитал синто, также видоизменило буддизм, который приобрел уклон в гедонизм.

Позитивное восприятие жизни японским буддистом сильнее, чем это предполагает само учение. Ориентация культуры на гедонизм в первую очередь связана с жесткими этическими рамками, в которых приходилось существовать японцу. Для понятия «обязанности» японцы употребляют слово «он», что значит «груз», «долг», который необходимо нести «как можно лучше». Когда японцы говорят: «Я несу его он», — это означает, что «у меня есть бремя обязанности перед ним»; они называют этого кредитора или благодетеля своим «человеком он»¹². Строгая иерархия, широкий спектр обязанностей, а также особое понимание долга, создает необходимость в пространстве и времени для удовлетворения своих физических и духовных потребностей, при этом удовлетворяемых с удовольствием. Гедонизм – неотъемлемая часть культуры, и японцы находят множество способов ему следовать.

Тем не менее, подобные тенденции в дзен-буддизме пресекались. Но это особенное сочетание внутреннего – способность восхищаться бытием и наслаждаться радостями обыденного, и внешнего – строгими нормами буддизма, приписывающими ограничения себя от всех благ, образуют самобытную эстетику дзен-буддизма. Чувство прекрасного, привитое синто, повлияло не только на внутреннюю составляющую буддизма, но и на внешнюю, то есть литературу, одеяния и храмы. Под влиянием эстетики дзен развивалась японская литература и живопись. На свитках иллюстрировались широкие просторы, наполненные образами и символами, японские стихотворения также наполнялись намеками, показывающими нормы и принципы дзен-буддизма. Архитектуру эстетика тоже не обошла стороной, что видно в строгой красоте японских храмов и жилищ, в создании ландшафтных парков, садов и домашних дворики. Также этой особенной эстетикой пропиталось японское искусство фехтование, а в особенности дзен-буддизм повлиял на становление самурайского пути воина, его философское осмысление¹³.

Приведу пример из японского стихотворения в стиле «танка» за авторством одного из главных поэтов конца IX – начала X вв. Оэ Тисато (Пер. А. Долина)¹⁴:

¹² Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М., СПб.: ЦГИ, 2013. С.83.

¹³ Судзуки Д.Т. Дзен-буддизм в японской культуре / предисл., коммент. и пер. с англ. А. Долина. СПб.: Издательство «Триада», 2004. С. 68-69.

¹⁴ Савилов Е. Дзен-буддизм и классическая японская поэзия: взгляд дилетанта на старую проблему. М.: Издательство «Наталис», 2009. С. 272.

С той поры, как весной
 Посадил я тебя, хризантема,
 Долго ждать мне пришлось –
 Но не чаял тебя увидеть
 В час осеннего увяданья...

Эта танка иллюстрирует синкретизм в сфере искусства. Представление о красоте у японцев разительным образом отличается от представлений европейского человека. Красота, по их мнению, эфемерна, абсолютна субъективна и потому не нуждается в критериях оценки. Японская эстетика очень тонка, и её едва ли сможет понять не-японец. Японец наслаждается красотой сакуры не только, когда она расцвела, но и когда та уже увядает. Последним, возможно, даже больше. Дзен-буддизм привнес в эту эстетику идею «мудзё», отражающую бренность бытия и непрочность земного мира¹⁵. Под ее влиянием японские стихотворения полны не только красоты и восхищения природой, но и содержат в себе мысль о ее непостоянстве и смертности. Финальные строчки «но не чаял тебя увидеть в час осеннего увяданья» отражают эту буддийскую идею, но в синтоистском гедонистическом колорите получения удовольствия, даже лицезря гибель.



Рис. 1. Храм Тодайдзи в г. Нара

Можно привести схожий пример из японской архитектуры. На рис. 1 представлен один из самых знаменитых буддийских храмов в Японии – храм Тодайдзи (яп. 東大寺). В отличие от китайской архитектуры японские мастера при строительстве использовали дерево, так как считалось, что оно живое. Таким образом, храм един с природой и мог стать достойным вместилищем для ками, олицетворяя собой саму жизнь. Отличительной особенностью японского образца буддийского храма являются входные арки тории, которые «встречают» верующих на поступи в храм. Японцы придерживались более аскетичных взглядов, нежели корейцы и китайцы, оттого храмы практически полностью лишены украшений из дорогих металлов. Подобное стремление к определённой эстетике при внешнем консервативном и аскетичном подходе отражает колокольня Тодайдзи Соро (рис.2).

Здесь присутствуют четыре взаимосвязанных элемента. Любое небольшое изменение в этой конструкции требует перерасчета всего соо-

¹⁵ Савилов Е. Дзен-буддизм и классическая японская поэзия: взгляд дилетанта на старую проблему. М.: Издательство «Наталис», 2009. С. 275.



Рис. 2. Колокольня храма Тодайдзи

нации. Здесь нет декоративных фигур и красок. Так и выглядит по мнению японцев естественная красота.

По этим примерам видно, что внешняя строгость буддизма осталась прежней, его идеи и цели не изменились под влиянием другой религии. Но стремление японцев к красоте во всем, их эстетическое мировоззрение всё же смогло переиначить мрачную глубину буддизма. Так, поэзия продолжает говорить о бренности мира, но говорит это языком красивым и изящным.

Но всё же степень взаимовлияния не стоит преувеличивать. Буддизм не смог изменить образ мышления японцев. Концепция нирваны и реинкарнации душ не стали частью верований, они были присущи отдельным буддийским монахам и никак не влияли на традиции и мысли народа. Японское мышление не терпит насилия к животным, птицам или насекомым, поскольку это было бы насилием над переселившейся человеческой душой. Японские погребальные ритуалы и ритуалы, связанные с рождением ребенка, не имеют в себе намеков на то, что душа должна впоследствии переродиться. Идея нирваны не важна для простого народа, даже священники видоизменяют её: они говорят, что человек, который обрел просветление (сатори), уже существует в нирване; согласно японскому мышлению, нирвана есть здесь и сейчас – когда человек живет, он «находит нирвану» в сосне или в дикой птице¹⁶.

В заключение можно сказать, что столкновение сильнее всего повлияло на оба верования. Синто в силу своей слабой организации вобрал в себя проработанную систему буддизма в области ритуальных практик. Буддийские монахи занимались отправкой многих ритуалов и точно также служили ками наравне с синтоистскими священниками. Буддизм культурно обогатил синто, дав возможность существовать в новых реалиях. Однако,

ружения в целом, возводя строительство в ранг особой религиозной практики. Крыша, как мы видим на рисунке, занимает большую часть всего здания, что было популярной практикой для Японии. Ее кровли покрывались глиняной черепицей для перенаправления стока воды. Как ни странно, но даже крыша демонстрирует духовную простоту японской

¹⁶ Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 167.

специфическое японское мышление, его эстетика, этические нормы не могли не отразиться на буддийском учении. Определенные догматы были переосмыслены, как и мироощущение буддизма в условиях Японии. Он стал чуть более позитивен, оставаясь при этом в своих строгих рамках.

Литература

Б. м. Мифы Древней Японии: Кодзики / пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. Е.М. Пинус. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

Б. м. Нихон секи – Анналы Японии: В 2 т. / пер. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. 1. Свитки I–XVI. СПб.: Гиперион, 1997.

Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.

Верисоцкая Е.В. Феномен Синто // *Известия Восточного института*. 2002. № 5. С. 18-33.

Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия Синто / А.Н. Мещеряков, Л.М. Ермакова. Э.В. Молодякова и др. М.: РГГУ, 2010.

Оно С., Вудвард У. Синтоизм. Древняя религия Японии. М.: София, 2007.

Савилов Е. Дзэн-буддизм и классическая японская поэзия: взгляд дилетанта на старую проблему. М.: Издательство «Наталис», 2009.

Судзуки Д.Т. Дзэн-буддизм в японской культуре / предисл., коммент. и пер. с англ. А. Долина. СПб.: Издательство «Триада», 2004.

References

藤井正雄. 仏教民俗学と祖先崇拜によせて/藤井正雄 [Masao F. On Buddhist Folklore and Ancestor Worship] // *University of Tsukuba repository* [Electronic resource]. URL: <https://tsukuba.repo.nii.ac.jp/records/26374> (date of access: 12.03.2023).

先祖のまつり [Ancestor Festival] [Electronic resource]. URL: https://fukushima--jinjacho-or-jp.translate.google.com/monoshiri/pc/section7.html?_x_tr_sl=ja&_x_tr_tl=ru&_x_tr_hl=ru&_x_tr_pto=sc (date of access: 12.03.2023).

Benedict R. *Khrizantema i mech: Modeli yaponskoy kulturi* [Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese culture]. Moscow, Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh inicitiv publ., 2013 (in Russian).

Bogi, svyatilisha, obryady Yaponii [Gods, shrines, rites of Japan] in *Entsiklopediya Sinto* [Encyclopedia of Shinto], ed. by A.N. Mesheryakov, L.M. Ermakova, E.V. Molodyakova etc. Moscow: RGGU publ., 2010 (in Russian).

Mify drevney Yaponii: Kodziki [Myths of Ancient Japan: Kojiki], transl. from Ancient Japanese by E.M. Pinus. Ekaterinburg: U-Faktoriya publ., 2005 (in Russian).

Nikhon seki – Annaly Yaponii: V 2 t. [Nihon seki - Annals of Japan: In 2

vols.], transl. from Ancient Japanese by L.M. Ermakhova, A.N. Mesheryakova. Vol. 1. Scrolls I–XVI. Saint Petersburg: Giperion publ., 1997 (in Russian).

Ono S., Vudvard W. *Sintoism. Drevnyaa religiya Yaponii* [Shinto. Ancient religion of Japan]. Moscow: Sofiya publ., 2007 (in Russian).

Savilov E. *Dzen-buddizm i klassicheskaya yaponskaya poeziya: vlglyad diletanta na staruyu broblemu* [Zen Buddhism and classical Japanese poetry: an amateurish's view of the old problem]. Moscow: Izdatel'atvo "Natalis" publ., 2009 (in Russian).

Sonoda M. The Religious Situation in Japan in Relation to Shinto // *Acta Asiatica*. 1987. P. 8 -11.

Sudzuki D.T. *Dzen-buddizm v yaponskoy kulture* [Zen Buddhism in Japanese culture], transl. from Eng. by A. Dolin. Saint Petersburg: "Triafa"; publ., 2004 (in Russian).

Verisotskaya E.V. Fenomen Sinto [Phenomenon of Shinto]. *Izvestiya Vostochnogo instituta*. 2002. N. 5. P. 18-33 (in Russian).

Источники иллюстраций

Рис. 1. Источник: <https://ave.eslead.co.jp/nara/2285>

Рис. 2. Источник: <https://tmyun.com/ru/photobase/hr/hr4431.html>

The Syncretism of Shinto and Buddhism in Japan

Aidar Faryakhutdinov, bachelor, Kazan Federal University (Kazan), xxdank@yandex.ru

This article is devoted to Shinto-Buddhist syncretism. It aims to find out in what aspects the mutual influence of Shinto and Buddhism took place in Japan. The study led to the conclusion that Buddhism has sufficiently influenced the spiritual growth of Shinto in the sphere of the mythical. It transformed the traditional Japanese religion, but for all his influence he could not touch the fundamental forms of thinking. In this matter, the opposite situation occurred. The Shintoist's thinking has not changed the external strict Buddhist framework, but the internal component has undergone noticeable changes towards hedonism.

Keywords: Shinto, Buddhism, syncretism, ancestor cult, kami, hedonism

For citation: Faryakhutdinov A.I. (2023) The Syncretism of Shinto and Buddhism in Japan // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 102-111.

Ханс Блюменберг. Атомная мораль против атомной стратегии

Предисловие переводчика

Илья Онегин, бакалавр, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), isonegin@edu.hse.ru

В своем тексте молодой Ханс Блюменберг осмысляет значение создания ядерной бомбы в середине XX столетия для человеческого мышления. Во-первых, он показывает парадоксы немецкого самосознания, связанные с рефлексией над атомным оружием в обстановке поражения и оккупации. Во-вторых, он размечает области мышления, без разработки которых невозможно осознать последствия ядерного оружия для человечества. Он показывает, как наука, техника и политика внесли свой вклад в осуществленный созданием ядерной бомбой переворот человеческой истории.

Ключевые слова: атомная бомба, атомная мораль, физический микромир, техническое производство, средство власти, культура

Для цитирования: *Онегин И.С.* Ханс Блюменберг. Атомная мораль против атомной стратегии // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 112-119.



Ханс Блюменберг. Атомная мораль против атомной стратегии

Ханс Блюменберг (1920-1996), немецкий философ, родился в 1920 году в Любеке, на протестантском севере Германии, в католической семье книгоиздателей. Его мать была еврейкой, обращенной в лютеранство. Утверждение нацистского режима Блюменберг застал учеником Катаринума – престижной любекской гимназии, в которой до него учился Томас Манн. Из-за еврейского происхождения он не смог поступить в университет после гимназии. Блюменберг решил получить теологическое католическое образование, которое само по себе было вызовом действительности гитлеровской Германии. Немецкие католики были не просто аполитичны, но и составляли независимую от государства церковную организацию. В итоге Блюменберг смог избежать лагеря смерти лишь благодаря тому, что в последние годы войны работал на предприятии стратегического значения¹.

В 1945 году он поступил в университет и начал изучать философию, германистику и классическую филологию в Гамбурге². Переход от теологического образования к философско-филологическому был не столь резким, потому что в католической академии он уже изучал крупные философские дисциплины. Докторскую диссертацию Блюменберг посвятил средневековой схоластике. Уже в 1950 году, в возрасте 30 лет, Блюменберг защитил кандидатский труд по феноменологии Гуссерля под руководством Людвиг Ландгребе, одного из учеников Гуссерля.

Работая в разных немецких университетах, Блюменберг на протяжении более 30 лет оставался членом исследовательской группы «Поэтика и герменевтика» с момента ее создания в 1963 году. Исследования в рамках этой группы касались философии истории, теории искусства, эстетики. В группу входили такие представители западногерманской академии, как Райнхарт Козеллек, Ханс-Георг Гадамер, Юрген Хабермас, Зигфрид Кракауэр, Никлас Луман.

Как философ Блюменберг известен, во-первых, проектом *метафорологии*. В работе 1960 г. «Парадигмы к метафорологии» (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*)³ он, во многом предвосхищая программу Деррида, предлагает исследовать укорененность философской мысли в наиболее характерных для нее метафорах. Помимо этого, в своей философии истории он разрабатывает проблемы связности и оснований разрыва между Средневековьем и Новым временем⁴. Уже давно отойдя от теологических занятий, он сохраняет интерес к собственно христианской проблематике и в работе

¹ Nicholls A. *Myth and the Human Sciences Hans Blumenberg's Theory of Myth*. New York, London: Routledge, 2015. P. 13.

² Dahlke B., Laarmann M. Hans Blumenbergs Studienjahre: Schlaglichter auf Orte, Institutionen und Personen // *Theologie und Glaube*. 2017. Bd. 107. №4. P. 351–353.

³ Blumenberg H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie* // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1960. Bd. 6. P. 7–142.

⁴ Blumenberg H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

«Страсти по Матфею» (Matthäuspasion) ставит вопрос о том, какое значение слово Христа может иметь для людей постхристианской эпохи.

Мы представляем читателю текст статьи, которую молодой Блюменберг, еще не успевший защитить докторскую диссертацию, в 1946 году пытался опубликовать в немецком политическом журнале «Франкфуртские тетради» (Frankfurter Hefte)⁵. Она была опубликована лишь спустя 11 лет после смерти самого Блюменберга⁶. Мы видим дерзание самостоятельной мысли, которая пытается обрести свою форму. Складывается впечатление, что автор хочет вместить в каждое предложение максимальное количество смыслов, и каждая фраза гнется и стонет под этой непосильной тяжестью. Как будто автор переусердствовал в следовании афоризму Н.А. Некрасова: «Чтобы словам было тесно, мыслям – просторно». Блюменберг стремится выработать свой стиль мышления, следуя в фарватере двух наиболее актуальных и влиятельных академических течений своего времени, типологически относящихся к «культуркритике». С одной стороны, это феноменология, включая размышления позднего Гуссерля о «кризисе европейских наук»; с другой стороны, это философская антропология Гелена. Именно в этой перспективе, как нам представляется, и следует читать размышления Блюменберга, которые, конечно же, могут показаться несколько странными и избыточными в свете современной философии техники и дискуссий на тему *technology assessment*.

Контекст написания статьи одновременно прост и многомерен. Спустя всего год после ядерной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки, когда еще не закрылись залы заседаний Международного военного трибунала во Дворце юстиции, где проходил Нюрнбергский процесс, а до воссоздания из союзнических оккупационных зон германской государственности оставалось еще несколько лет, Блюменберг пытается осмыслить, какие последствия для человеческого мышления повлекло появление ядерного оружия и как мы должны мыслить его.

Первое измерение этой рефлексии – рефлексия о побежденных, едва не ставших жертвами ядерного оружия. Германии так и не суждено было создать атомную бомбу. Однако Блюменберг обращается и к опыту немцев, засвидетельствовавших ядерный удар по бывшему союзнику – Японии. С некоторым удивлением он обнаруживает, что это событие практически не вызвало в соотечественниках никакого отклика.

Блюменберг в рефлексии о Германии и ее поражении занимает нишу,

⁵ Blumenberg H. *Matthäuspasion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

⁶ Blumenberg H. *Atommmoral. Ein Gegenstück zur Atomstrategie* // *MarbacherMagazin*. 2008. Bd. 123/124. P. 125-136. О раннем, не получившем завершения проекте Блюменберга по написанию «духовной истории техники» см. статью: Михайловский А.В. На пути к «духовной истории техники»: фрагмент одного проекта Ханса Блюменберга // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2022. Т. 6, № 3. С. 315–333.

затененную, с одной стороны, рядом таких фигур, как Томас Манн, Эрх Мария Ремарк или представители Франкфуртской школы, а с другой – таких, как Эрнст Юнгер, Карл Шмитт и другие философы и писатели, связанные с «консервативной революцией» в Германии. В отличие от первых Блюменберг не покинул Германию и рефлексировал отнюдь не с позиции наблюдателя, который, хотя и переживал за свою сторону, видел в перипетиях ее судьбы скорее абстрактные истории борьбы добра и зла, тирании и свободы, господствующего и подчиненного класса и т.д. Но в отличие от вторых его нельзя обвинить в катастрофе, вызванной Германией и произошедшей с Германией. Если Шмитт соглашается с «общеизвестностью» тезисов своих обвинителей и стилизует себя под «последнего приверженца *jus publicum Europaеum*»⁷, обличающего современную теорию справедливой войны и ее приемы по дискриминации «врага»⁸, то Блюменберг не прячется за маской эксперта по международному праву, а выступает беспристрастным свидетелем. Так, он может прямо сказать, что даже после полного разгрома и безоговорочного всемирного осуждения многие его соотечественники не стесняются гордиться тем, что сброшенная над Хиросимой бомба была, как он сам пишет, «использованным другой стороной шансом на собственный триумф власти». Где Юнгер говорит о совместной ответственности всего человечества за мир во всем мире и о тяжелейших последствиях войны для Германии⁹, там – правда, спустя продолжительное время после «Атомной морали», – Блюменберг энергично выступает против коллективной ответственности и вообще идеи о коллективной идентичности.

Другое – и, конечно, основное – измерение рефлексии связывает Блюменберга с немецким антиядерным движением. Немецкие физики сыграли роковую роль в создании ядерного оружия, и даже не столько в силу важности своих теоретических наработок. Вспомним письмо Эйнштейна Рузвельту от 2 августа 1939 года, где тот призывал американского президента ускорить работы по созданию ядерной бомбы. С другой стороны, именно немецкие физики-эмигранты – Эйнштейн и Ханс Бете – одними из первых начали публичную кампанию по осведомлению общественности о разрушительном эффекте ядерного оружия и его ограничению¹⁰. В то же время, физики, проживавшие в Германии, довольно долгое время после войны интересовались лишь техническими или социологическими аспектами

⁷ Schmitt C. Gespräch mit Eduard Spranger (Sommer 1945) / K. Schmitt. *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Köln: Greven Verlag, 1950. S. 11–12, 75.

⁸ Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum Europaеum*. Пер. с нем. К. Лощевского и Ю. Коринца. СПб: Владимир Даль, 2008. С. 135.

⁹ Jünger E. Der Friede // E. Jünger. *Ernst Jünger Werke. Bd. Essays I. Betrachtungen zur Zeit*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1977. S. 203. (Рус. пер.: Юнгер Э. Мир. Слово к молодежи Европы и молодежи мира / Пер. с нем. А.А. Климентов. М.: Вече, 2018.)

¹⁰ Arnold H.H. et al. *One World or None. A Report to the Public on the Full Meaning of the Atomic Bomb* / Ed. by D. Masters, C. Way. New York City: McGraw Hill Book Co., Inc., 1946.

ядерного оружия¹¹. Таким образом, Блюменберг опередил «атомную» общественно-политическую и философскую мысль Германии.

Позднейшая философская рефлексия над проблемой ядерного оружия, не зная того, вторила рассуждениям Блюменберга. Так, когда философ и пацифист Гюнтер Андерс говорил о риске ничем не контролируемого увеличения мощности ядерного оружия¹², он фактически повторял предупреждение молодого Блюменберга о сущности современной техники, все более подчиняющей себе самого человека, по отношению к которой атомное оружие есть лишь наиболее технически совершенный этап развития. В 1956 году Андерс указал на парадокс, заключающийся в использовании ядерного оружия как средства шантажа при том, что оно в действительности угрожает вообще всему человечеству¹³. Блюменберг предвидел этот парадокс еще в 1946 году, когда показал, что ограниченные национальными интересами политики в принципе не способны осознать потенциал ядерного оружия, раскрывающийся в сфере ядерных сил.

Вместе с тем Блюменбергу не удалось угадать, по какому образцу в дальнейшем будет двигаться рефлексия о ядерном оружии. Так, Карл Ясперс в 1958 году все еще продолжал говорить о выборе, якобы стоящем перед человеком, который может использовать или не использовать ядерное оружие, и препятствующем окончательному превращению ядерного оружия в оружие всеобщего уничтожения¹⁴. Блюменберг же подчеркивал, что на всех уровнях, на которых можно рассматривать атомное оружие: на уровне элементарных ядерных сил, на уровне технического производства и на уровне его политического использования – речь должна идти о спонтанности и внутренней логике самого ядерного оружия и в широком смысле слова самой техники, подчиняющей человеческие интересы и человеческую волю.

В таком подходе к технике Блюменберг не был одинок, пусть он и был во многом пионером. Спустя 7 лет Мартин Хайдеггер в «Вопросе о технике»¹⁵ нашел точное словесное выражение для того, что хотел сказать о технике молодой Блюменберг. Это – постав (Gestell), ситуация, в которую вступает человек во взаимодействии с техникой в современности. В поставе человеческое существо можно описать как пассивное, находящееся в шаге от просвечивания в поставе самого бытия, но раз за разом смещаемое поста-

¹¹ Jetter U. Die sogenannte Superbombe // *Physikalische Blätter*. 1950. Bd. 6, №5. S. 199–205.; Meyding L., Jetter U. Die Atomuhr/Berichte der Atomic Energy Commission // *Physikalische Blätter*. 1950. Bd. 6, №12. S. 561–563.; Jetter U. Die Zeitgenossen der Wasserstoffbombe // *Physikalische Blätter*. 1954. Bd. 10, №12. S. 596–600.

¹² Anders G. *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Verlag C.H. Beck, 1956. S. 250.

¹³ Ibid. S. 258.

¹⁴ Jaspers K. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München: R. Piper & Co Verlag, 1958. S. 262.

¹⁵ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Время и бытие. Статьи и выступления // Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 221–237.

вом в совсем другую сторону. Блюменберг, впрочем, не был последователем хайдеггеровской «истории бытия», и в «Атомной морали» он представляет скорее набросок собственной онтологии атома, без которой, как ему кажется, невозможно поставить вопрос о нашей ответственности в связи с ядерным оружием и производить какие-либо моральные суждения о ней.

Сегодняшний день показывает, что моральное мышление, способное осмыслять ответственность за атом и последствия его использования, оказалось не так сильно развито со времен Блюменберга, как инфраструктура ядерного сдерживания. Но чего стоит эта инфраструктура без соответствующей моральной оценки? Вопрос, который не должен решаться эмпирическим путем. Коль скоро десятилетия дипломатических игр и активистской борьбы не привнесли ясности и твердости в решение этих вопросов, нам остается надеяться, что какие-то другие пути помогут нам в этическом постижении ядерного оружия. Сейчас мы познакомимся с тем путем, который предложил Ханс Блюменберг, когда был почти так же молод, как само ядерное оружие.

Литература

Михайловский А.В. На пути к «духовной истории техники»: фрагмент одного проекта Ханса Блюменберга // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2022. Т. 6. № 3. С. 315–333.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // *Время и бытие. Статьи и выступления* / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 221–237.

Шмидт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum Europaeum*. Пер. с нем. К. Лощевского и Ю. Коринца. СПб: Владимир Даль, 2008.

References

Anders G. *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Verlag C.H. Beck, 1956 (in German).

Arnold H.H. et al. *One World or None. A Report to the Public on the Full Meaning of the Atomic Bomb* / Ed. by D. Masters, C. Way. New York City: McGraw Hill Book Co., Inc., 1946.

Blumenberg H. *Atom-moral. Ein Gegenstück zur Atomstrategie* // *Marbachermagazin*. 2008. Bd. 123/124. P. 125–136 (in German).

Blumenberg H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie* // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1960. Bd. 6. P. 7–142 (in German).

Blumenberg H. *Matthäuspasion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

Blumenberg H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966 (in German).

Dahlke B., Laarmann M. Hans Blumenbergs Studienjahre: Schlaglichter auf Orte, Institutionen und Personen // *Theologie und Glaube*. 2017. Bd. 107, №4. P.

338–353 (in German).

Heidegger M. Vopros o tekhnike [Die Frage nach der Technik] in *Vremya i bytiye* [Zeit und Sein], trans. from the Germ. by V. V. Bibikhin. Moscow: Respublika publ., 1993. P. 221–237 (in Russian).

Jaspers K. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München: R. Piper & Co Verlag, 1958 (in German).

Jetter U. Die sogenannte Superbombe // *Physikalische Blätter*. 1950. Bd. 6, №5. P. 199–205 (in German).

Jetter U. *Die Zeitgenossen der Wasserstoffbombe* // *Physikalische Blätter*. 1954. Bd. 10, №12. P. 596–600 (in German).

Jünger E. Der Friede // E. Jünger. *Ernst Jünger Werke*. Bd. Essays I. Betrachtungen zur Zeit. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1977. P. 201–244 (in German).

Meyding L., Jetter U. Die Atomuhr/Berichte der Atomic Energy Commission // *Physikalische Blätter*. 1950. Bd. 6. №12. P. 561–563 (in German).

Mikhailovskiy A.V. Na puti k “dukhovnoy istorii tekhniki”: fragment odnogo proekta Hansa Blumenberga [On the Way to the “Geistgeschichte der Technik”: A Fragment of a Project by Hans Blumenberg]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*. 2022. Vol. 6. N. 3. P. 315–333 (in Russian).

Nicholls A. *Myth and the Human Sciences Hans Blumenberg’s Theory of Myth*. New York, London: Routledge, 2015.

Schmitt C. Gespräch mit Eduard Spranger (Sommer 1945) // C. Schmitt. *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Köln: Greven Verlag, 1950. P. 9–12 (in German).

Schmitt K. *Nomos zemli v prave narodov jus publicum Europaeum* [Der Nomos Der Erde: Im Volkerrecht Des Jus Publicum Europaeum], transl. from Germ. by K. Loshevskiy, Yu. Korints. Saint Petersburg: Vladimir Dal’ publ., 2008 (in Russian).

Hans Blumenberg. Atomic moral vs atomic strategy

Translator's Foreword

Ilia Onegin, bachelor, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), isonegin@edu.hse.ru

In this text young Hans Blumenberg speculates about the significance of the nuclear bomb for human thought. Firstly, he shows the paradoxes of German consciousness i.e. reflection on atomic weapons in the situation of the military defeat and occupation. Secondly, he marks up the areas of thinking, without the development of which it is impossible to understand the consequences of nuclear weapons for humanity. He shows how science, technology and politics contributed to the reversal of human history brought about by the nuclear bomb.

Keywords: atomic bomb, atomic moral, physical microworld, technical object, mean of power, culture

For citation: Onegin I.S. (2023) Hans Blumenberg. Atomic moral vs atomic strategy // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 112-119.

Атомная мораль против атомной стратегии¹

Ханс Блюменберг

Для цитирования: Блюменберг Х. Атомная мораль против атомной стратегии / пер. с нем. и предисловие И.С. Онегина, науч. ред. А.В. Михайловского // Метаморфозис. 2023. Т. 7. №3. С. 120-131.

Когда в разгар лета 1945 года над японским городом Хиросимой состоялась апокалиптическая премьера атомной войны, лишь немногим среди нас в состоянии угнетенности нашим собственным немецким бедствием пришло отчетливое осознание того, каким благословением оказалась небольшая щелочка, через которую мы смогли в последний момент ускользнуть от этой опасности. Удаленность мирового масштаба и внутренняя чуждость арены, на которой разворачивалось действие, сделали само это событие чем-то нереальным для нас, словно принадлежащим какому-то экзотическому мифу. Такое сокрытие снятой всего лишь промежутком в три месяца реальной угрозы того, что сцену могла предоставить наша собственная страна, показало, что духовное столкновение с этим новым мировым явлением не выходило за пределы любопытствующе-поверхностного интереса. Помимо этого, возможно, просто слишком многие восприняли это известие с чувством разочарования, поскольку не видели в нем ничего, кроме всего лишь использованного другой стороной шанса на собственный триумф власти². В любом случае, грибовидное облако Хиросимы не было со всей ясностью обнаружено на горизонте нашей мировой действительности.

Произошедшее в течение года показало, что атомное оружие не просто помогло довести войну до ясного конца. Мышление народов, по крайней мере политическая и военная мысль, было решительно определено этим фактом. Появилось и было пущено в оборот в весьма конкретных рассуждениях слово «атомная стратегия»³; пусть слово «атомная политика» все еще

¹ Переведено по изданию: Blumenberg H. *Atommmoral. Ein Ein Gegenstück zur Atomstrategie* // H. Blumenberg. *Schriften zur Technik. Hrsg. von A. Schmitz und B. Stiegler*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. S. 7-16.

² Хотя нацисты держали в секрете свою атомную программу, для немецкого общественного мнения не были секретом достижения немецких физиков в исследованиях атомного ядра.

³ Блюменберг отсылает к весьма редкому словоупотреблению. Слово „Atomstrategie“, которое он использует, практически не употреблялось в немецком языке до 1946 г., если судить по данным корпуса «Электронного словаря немецкого языка» (DWDS-Wortverlaufskurve für „Atomstrategie“, erstellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache/Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache [Электронный ресурс]. URL: <https://>

не произнесено – не может быть никакого сомнения в том, что мировая политика сегодня воспринимает мощный импульс от наличия атомного оружия, пускай с аргументами, которыми следует обосновывать эту политику, в действительности дела обстоят как угодно. У политиков и стратегов сегодня есть новая сила – в действительном обладании или в гипотетическом ожидании, – уже закрепленная в их мышлении и в их картине мира. Техника и экономика попробовали очертить возможности и границы. Да, было впечатление, будто физики и исследователи, преследуя научные проблемы, совершенно неожиданно открыли доступ к слепым разрушительным силам и со смущенной совестью отrekliсь от свалившихся словно снег на голову последствий⁴. С одной стороны, этот испуг свидетельствовал о наличии грандиозной моральной проблемы, связанной с предметом исследования; но с другой стороны, не может быть никаких сомнений в том, что удельный вес интеллектуального осмысления этой проблемы выглядит совершенно ничтожным по сравнению с соображениями стратегического, политического и экономического характера.

С прорывом в классической механике и освоением элементарных областей физических процессов наука последних десятилетий открыла человеческому познанию новое измерение действительности. Натурфилософия, лишь медленно освобождавшаяся от своих «классических» представлений о каузальной закономерности и детерминации⁵, лишь нехотя проследовала за этим продвижением исследования и сегодня еще стоит перед массой

www.dwds.de/r/plot/?view=1&corpus=zeitungenxl&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=0&grand=1&slice=1&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1946%3A2022&q1=Atomstrategie (Дата обращения: 23.12.2022)). С другой стороны, как показывает Google Ngram, единичные примеры употребления этого слова фиксируются уже в текстах 1943 г., возможно, в том числе неопубликованных („Atomstrategie“, 1940-1946, German (2019) / *Google Books Ngram Viewer* [Электронный ресурс]. URL: https://books.google.com/ngrams/graph?content=Atomstrategie&year_start=1940&year_end=1946&corpus=31&smoothing=3 (Дата обращения: 23.12.2022)). Вероятно, сам текст Блюменберга был первым или одним из первых, где это слово употребляется в немецкой академической литературе и публицистике („Atomstrategie“, bis 1950 / *Google Scholar* [Электронный ресурс]. URL: https://scholar.google.com/scholar?q=atomstrategie&hl=de&as_sdt=0%2C5&as_ylo=&as_yhi=1950 (Дата обращения: 23.12.2022)).

⁴ Этот упрек Блюменберга по отношению к физикам-ядерщикам, конечно, несправедлив. К примеру, еще до ядерной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки десятки занятых в Манхэттенском проекте физиков во главе с Лео Силардом подписали петицию с просьбой позволить Японии капитулировать и предупредить японское правительство о возможностях американской ядерной бомбы. Впрочем, Блюменберг не мог об этом знать: ни эта, ни другие петиции работавших в обстановке строгой секретности ученых еще не были рассекречены в 1946 г. Лишь уже после бомбардировки возникли такие инициативы, как Чрезвычайный комитет атомных ученых (Emergency Committee of Atomic Scientists), состоявший в том числе из подписантов петиции Силарда.

⁵ Речь идет о развитии квантовой физики, отринувшей классические представления о причинно-следственных связях, введшей понятие суперпозиции и статистическое понимание физического закона и т.д.

явлений, которые ей необходимо объяснить⁶. Вот в такой ситуации свершилось нечто уникальное в истории человеческого духа: в кульминационный момент своего развития теоретическое открытие [Leistung] превратилось в реальную действительность преобразующей мир силы. За непроницаемой завесой Второй мировой войны и при ее непосредственном воздействии теоретическая физика (как самая абстрактная из всех и самая сложная мыслительная конструкция) обнаружила свой ошеломляющий потенциал: возникла опасность, с которой человечество не сталкивалось никогда раньше. Из исследовательской деятельности, чистого мышления физика стала действием, применением силы. Теперь в философской рефлексии о развитии современной физики уже нельзя ограничиваться вопросами теории познания и натурфилософии; сменился центр тяжести проблематики, она по сути обрела морально-философский характер⁷.

Предмет моральной философии – человек в практическом столкновении с действительностью мира; ее цель – выведение норм и эталонов этой самой деятельности из структуры действительности. «Правильное» действие [Handeln] есть действие, ориентирующееся на действительность, определяемое на основании чистого и ясного понимания того, как обстоят дела [Sachverhalt]⁸. Итак, если предметом морально-философского рассуждения суждено стать революционному в масштабах всего мира факту [Welttatsache] действия посредством элементарных сил атомных недр, то сам этот факт должен быть помещен во взаимосвязь действительности, а именно, особых категорий и слоев действительности, к которым он принадлежит. Только после такой подготовительной работы сможет проявиться нормативный момент всех усилий моральной философии.

Атомная энергия как инструмент этого действия, в сущности, определена через принадлежность трем слоям действительности: слой элементарной природы, слой технических произведений и слой средств власти.

В первый раз за всю историю подчинения природы человеком

⁶ Сложно понять, что именно Блюменберг имеет в виду под «натурфилософией»: как значимое академическое явление она фактически давно исчезла к 1940-м гг. Скорее всего, речь идет о попытках восприятия философией разрушения классической картины мира.

⁷ Нетрудно заметить, что тривиум теории познания, натурфилософии и моральной философии является отголоском древнего академически-стоического разделения философии на логику, физику и этику. Блюменберг словно хочет показать, что ядерная бомба как философская проблема тотальна и должна определить проблемы и развитие философской мысли в целом вне различения философских дисциплин.

⁸ В таком интеллектуалистском понимании этики видно влияние на Блюменберга томистской моральной философии, доминировавшей в католических учебных заведениях в особенности после энциклики папы Льва XIII Aeterni Patris 1879 г. Вспомним, что Фома Аквинский, к примеру, неведение (ignorantia) в некоторых случаях считал не просто причиной греха (к примеру, в случаях, когда оно приводит к патрициду), но и собственно грехом (в случае, когда преодоление неведения зависит от воли человека) (Summa Theologiae, IIa, q. 76, a. 1, co.; a. 2, co.).

[Dienstbarmachung der Natur] в ней была ухвачена область, которая уклоняется от всякой предсказуемости и связи с однозначными формулами, которые суть отличительная черта всей механики. И это не в силу предварительной неудовлетворительности нашего познания и наших понятий, а благодаря сущности самого затронутого слоя действительности, непрестанно выходящей за пределы механической постижимости. Слой физического элементарного (царство атомных недр) не подвластен абсолютной каузальной детерминации, которая предоставила нам весь природный и технический мир, столь упорядоченный посредством формул и вычислений соответственно установленным отношениям причины и следствия. Пока мы замечали это только в теоретическом рассмотрении, в необычных понятиях и абстрактных мыслительных операциях, нас вполне могла озадачить устойчивость возведенного на этой почве мира; теперь, когда мы видим человека, рискнувшего притязать на господство даже над этим предельным краем природы, термин «физический микромир» [physikalische Unterwelt]⁹, которое сформулировал один немецкий физик¹⁰, наполняет наше сознание содроганием. Мы верим, что наблюдаем за учеником чародея-физика, о котором даже мастер не знает, каким заклятием призвать назад вызванных им духов. Еще на стадии обсуждения возможности применения ядерной энер-

⁹ Здесь заключена непередаваемая на русский язык игра слов. С одной стороны, Unterwelt может означать то же, что «микромир»: область физических объектов, описываемых законами и закономерностями квантовой физики (см. напр. Murer G. Von der Erfahrungswelt zur Quantenwelt // G. Murer. *Eine Reise durch die Quantenwelt*. Berlin: Springer, 2021. S. 7–19.). Впрочем, это не основное значение слова Unterwelt, и в современных моменту написания «Атомной морали» текстах оно встречается очень редко. К примеру, его не использовал Вернер Гейзенберг (Heisenberg W. *Die Physik der Atomkerne*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1949.), оно не звучало на докладах Института Макса Планка (Kosmische Strahlung / Hrsg. von W. Heisenberg. Berlin: Springer-Verlag, 1943.). Буквальное и исконное значение этого слова — «преисподняя», не просто «загробная жизнь» вообще (христианский рай никак не может обозначаться понятием «нижнемира»), а именно языческие представления о подземном царстве мертвых, особенно о греческом Аиде („Unterwelt“ 1, in: Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dwds.de/wb/Unterwelt> (Дата обращения: 23.12.2022)). Скрытая метафора преисподней переключается далее с образом явлений квантового мира как странного и неподвластного человеку «демонизма». Центральная роль метафоры в композиции рассуждения характерна для этого текста, и неслучайно всего лишь спустя 14 лет после написания «Атомной морали» из-под пера Блюменберга вышел фундаментальный труд о роли метафоры в философском языке.

¹⁰ Скорее всего, этим физиком был Паскуаль Йордан (Pascual Jordan) (1902–1980), известный немецкий физик, один из разработчиков программы «оружия возмездия» и член нацистской партии с 1933 г. Еще в работе 1941 г. «Физика и загадка органической жизни» (Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens) он употребляет пару Unterwelt и Obenwelt в том же значении, в котором мы употребляем понятия «микромира» и «макромира»: именно на пересечении акаузального микро- и подчиняющегося жестким причинно-следственным отношениям макромира он видит развертывание органической жизни (Jordan 1941 in: Bünning E. *Quantenmechanik und Biologie // Die Naturwissenschaften*. 1943. Jg. 24/25, Heft 53/54. S. 194–197). Это понятие он продолжил использовать и позднее (см. Jordan P. *Physik im Vordringen*. Braunschweig: Friedrich Vieweg & Sohn, 1949. S. 13, 45–49).

гии озадачивала какая-то ненадежность прогнозов относительно последствий этого применения, которые могли выйти далеко за пределы нашей планеты – и это при высочайшем уровне развития нашей науки! Данное обстоятельство явно свидетельствует о вступлении в игру «преисподнего» [«*unterweltlich*»] элементарного слоя. Решительно новое есть, таким образом, не столько возведение в степень ранее доступных энергий, сколько (в гораздо большей мере) открытие совершенно инородной зоны происхождения таких энергий, трансцендирующей наше прежнее понятие мира. В этой самозаконности [*Eigengesetzlichkeit*], в этом неснимаемом сопротивлении объективированию и форме дает о себе знать возможность того, что претендует на управление нашим миром и что мы называем «демонической силой» [*Dämonie*]. И пусть даже человеческому духу удастся поставить себе на службу энергию элементарных частиц [*elementare Kräfte*], – он всегда будет наталкиваться на индетерминизм микромира [*unterweltliche Gesetzfeindlichkeit*]. Тем самым уже здесь проявляется своеобразие морально-философской проблемы, которая была поднята в новом облике и значимости вместе со смыслом ответственности.

Существует разительное несоответствие между потенциалом ядерной силы и порядком, якобы гарантированным точными вычислениями. Оно буквально прописано внутри технических артефактов и как тень сопровождает все развитие науки. Эта область человеческих достижений, правда, характеризуется высоким уровнем рациональной постижимости [*Verfügbarkeit*], растворением в математических формулах и законах. Однако техническое произведение, выполняя в рамках человеческого общества определенные функции, демонстрирует уже много раз отмеченную тенденцию к автономии и выходу из-под контроля со стороны людей, тенденцию, которая все больше усиливается и все отчетливее проявляется. Изначально человек производит технический продукт и ставит его в полную зависимость от ранее очерченных целей и намерений. Он есть в самом широком смысле рабочий инструмент, полностью понятный и прозрачный для того, кто его изготавливает; это служебное отношение кажется необратимым. Однако качественный и количественный прогресс технического оборудования ведет к усилению дифференциации и дроблению процесса планирования и изготовления, что связано с потерей ясной ориентировки на предзаданные назначения и замыслы, равно как и с утратой полного понимания общей взаимосвязи, к которой принадлежит отдельное изделие. Так что импульс и требования исходят теперь не от человеческих и социальных установок на использование продукта, а от самого технического продукта, мощь которого только усиливается за счет связанных с ним и также ориентированных на автономию экономических структур. Смысл технического продукта уже не описывается служебностью, наоборот, он сам ставит себе на службу людей как техников, предпринимателей и рабочих; да, он диктует всему че-

ловеческому обществу потребности и назначения, которые уже не являются естественным образом наличествующими. Вот где лежат более глубокие основания для разговора о «демонизме техники», который мы, однако, не хотим продолжать. Ведь техническое произведение обретает этот самый «демонизм» только тогда, когда оно как бы предлагает себя падкому на соблазн человеку – но это не ее демонизм, а демонизм его создателя. И все же описанная здесь автономия технических произведений ограничена естественными источниками и средствами, из которых питается технический процесс. Сырье и рабочая сила как медленно растущие или даже совсем не растущие величины ограничивают прогрессивное развитие этого процесса. Высвобождение атомной энергии ниспровергает это ограничение¹¹; вдруг кажется, что источники технического производства возросли до неисчерпаемости и стали способны приладиться к любым требованиям безудержного прогресса. Это указывает на совершенно другой уровень технической автономии, которая превосходит даже самую живую и последовательную способность воображения и должна иметь неизбежное влияние на форму общества и экономики, на положение и значение отдельной личности. Однако обязательства, возникающие в результате социальных действий по отношению к свободной личности и ее основным конституционным правам, суть самая значительная моральная проблема современности¹². Четкое понимание масштабов влияния автономии технических артефактов на сферу личного, делает морально-философское осмысление атомной проблематики более чем насущной задачей.

Проникновение технического в область идеологии, привязка его к человеческим страстям, не позволяет с уверенностью утверждать, что человек, оказавшись в плену у технической автономии, утратил власть над техникой как средством. Эта неуверенность показывает, в сколь значительной мере

¹¹ Акцент на ограниченности естественных ресурсов технического и хозяйственного развития и значения атомной энергии для ее преодоления особенно показателен, если принять во внимание, что обе мировые войны Германия вела под лозунгами расширения «жизненного пространства» и завоевания своего «места под солнцем». Блюменберг словно намекает на парадоксальность ситуации, когда получение Германией атомной энергии делало излишними попытки применения ее в военных целях, ради «триумфа власти». Впрочем, до промышленного использования атомной энергии в мирных целях в 1946 г. было еще далеко, поэтому, словно о свершившемся факте, Блюменберг говорит о перспективном употреблении атомной энергии.

¹² Обращение к правам и свободам личности – характерная черта католической социальной доктрины и философии неотомизма. Мотивы защиты достоинства личности, человеческого достоинства (*dignitas personae*, *dignitas humana*) в аспекте общественно-экономических отношений, в частности, раскрываются в энциклике «*Rerum novarum*» Льва XIII 1891 г. и в «*Quadragesimo Anno*» Пия XI 1931 г. Более того: виднейший представитель именно неотомистской философии Жак Маритен был создателем концепции прав человека (Maritain J. *Droits de l'homme et loi naturelle*. New York: Editions de la Maison Française, 1942), принятой за основу при создании Всемирной декларации прав человека (Woodcock A. Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights // *Revue d'histoire du droit international*. 2006. Т. 8, №2. P. 245–266).

настоящая энтелехия человеческого должна ощущать угрозу своему первенству в технической действительности. Можно ли объяснить чудовищное усиление человеческой власти одним лишь инстинктом власти, или же он сам лишь находится на службе автономии технического?

Несомненно только одно: возможность получить и использовать власть существенно увеличилась благодаря связи с техникой. За абсолютное мерило можно принять теологическое понятие *Omnipotentia Dei* (Божественное всемогущество); однако от него неотделимы понятия Божественной премудрости и благости. Но чем обернется такое всемогущество, если мудрость и благость будут связаны с ним случайным образом? А ведь именно это и имеет место в случае человека, который приближается к абсолютной степени власти! Выражение Божественного всемогущества в традиционной формулировке звучит так: *Creatio ex nihilo* (творение из ничего); не должна ли тогда абсолютная власть человека соответствовать чему-то вроде *Destructio in nihilum* (разрушение в ничто)?¹³ Допустим, что этическое совершенство идет в ногу или вслед за общим прогрессом. Актуальность этого вопроса становится очевидной, когда мы придаем ему следующую формулировку: как связан объем внешней власти с гуманистическими и моральными факторами, которые могут влиять на ее использование? И ответ на этот вопрос должен быть однозначным.

Мы не можем сейчас детально развернуть всю полноту отношения технической сферы к возможностям и использованию власти, включая задействие атомной энергии. Отметим лишь два существенных момента: функцию эскалации [*auslösende Funktion*], которую может осуществлять политик, распоряжающийся средствами власти, и присущую самим средствам власти имманентную тенденцию к своей актуализации.

Кажется, что ведущие исследователи в полной мере осознают весь масштаб проблемы, связанной с переходом управления атомной энергией из рук ученых в руки политиков. Программное требование вроде всеобщей забастовки физиков при дальнейшей разработке получения атомной энергии указывает на осознание того, что в случае попадания этой силы в руки политиков, последним не удастся устоять против искушений власти, и у нас не будет никаких гарантий того, что они осознают всю полноту человеческой ответственности. А ведь только это и могло бы успокоить совесть ученых и стать условием «передачи» управления! Живое знание «микромирных» корней атомной энергии, которое должно быть неотъемлемым свойством научного духа, для политика может легко оказаться лишь одной из вели-

¹³ Неизвестно, в какой мере повлияла – если вообще повлияла – на это рассуждение «Политическая теология» Карла Шмитта; во всяком случае, не похоже, чтобы Блюменберг здесь всерьез предпринимал попытку показать глубинную теологичность социально-экономических понятий.

чин, причем не самой близкой к его мироощущению¹⁴. В научном этосе настоящего исследователя прочно укоренены созданные человечеством категории, относящиеся к его мышлению и ответственности; политик же есть в первую очередь представитель национальных интересов и в лучшем случае постарается учесть международную перспективу. Так обнаруживает себя острота кризиса, который не может не проявиться при переходе от области науки к области политики. На границе между ними и возникает моральная проблема атомной энергии; и только здесь можно и нужно учитывать моральные факторы.

Средства власти, находясь в распоряжении у политика, обнаруживают специфическую автономию [Eigengesetzlichkeit], которая может быть охарактеризована как имманентная тенденция к актуализации. Так же как полезный технический продукт мог создавать нужду, так и техническое средство власти создает ситуации эскалации [auslösende Situationen] ввиду единственного в своем роде автоматизма. Доказательством этому служит распространяющаяся атмосфера недоверия, ощущение действительной и мнимой угрозы, которая возникает из одного только наличия большого силового потенциала. Эта тенденция актуализации усиливается в том числе за счет крупных экономических инвестиций в создание таких силовых факторов, причем уже нельзя ограничиваться простым «складированием», простым «хранением», поскольку этому сопротивляется сама экономическая логика, чей главный принцип есть «функция». Анализ этой группы феноменов еще можно углубить; здесь же мы ограничимся кратким замечанием.

В соответствии с нашим вводным определением, согласно которому все морально-философские усилия должны сосредоточиться на прояснении связанной с деятельностью и затронутой ею действительности, мы в общих чертах представили контекст реальности новой мировой силы под названием «атомная энергия». Проблемный круг «атомной морали», конечно, как таковой только должен быть очерчен, а методический задел работы с ней должен быть охарактеризован как безотлагательная задача философского прояснения. Эта черновая природа нашего рассуждения станет еще более отчетливой, когда потребуются нормативное развертывание полученных

¹⁴ Блюменберг употребляет здесь слово Weltansicht. На русский язык это можно перевести и более привычным «мировоззрением». Вместе с тем, как «мировоззрение» можно перевести и слово Weltanschauung. Однако выбор между Weltansicht и Weltanschauung, скорее всего, не является случайным. Дело в том, что в нацистском дискурсе «титул» Weltanschauung'a носил преимущественно сам национал-социализм, который понимался именно как мировоззрение. Соответственно, в 1933-1945 гг. под названием Weltanschauung в актуальном контексте нацистской Германии фигурировала нацистская идеология. Выбор слова Weltansicht мог быть связан с желанием избежать каких-либо коннотаций с национал-социалистическим «мировоззрением» и подчеркнуть нейтральность подразумеваемого тут «мироощущения» как родового понятия, объемлющего разнообразные политические взгляды.

результатов.

Человеческое действие в мире и относительно мира – если взять в феноменологические скобки все отсылки к трансцендентному – вполне можно подвести под общее нормативное понятие, понятие культуры. Это понятие отличается от другого типа этических норм, связанного с формированием индивидуальных качеств в человеке, а именно, отличается своей ориентированностью на человеческое сообщество. Культура есть совокупность всей относящейся к миру деятельности, которая осуществляется человеческими сообществами¹⁵. Чтобы быть осмысленным, такое осуществляемое сообществом действие должно руководствоваться принципом всеобщности ориентиров и полагать эти ценности в качестве целей действия. Связь социального действия с миром опять-таки может иметь лишь одну основную черту, а именно: господствующее положение человека по отношению ко всей природной данности, которое в полной мере выразилось в божественном повелении Книги Бытия: «...наполняйте землю, и обладайте ею!»¹⁶. Если на этой основе получится дать конкретную разработку двух этих элементов – «господствующего положения» и «природной данности», то наше понятие культуры послужит нам рамочным условием для морально-философского решения поднятых проблем в нормативном ключе. Здесь мы опять-таки лишь намечаем возможное решение вопроса.

Прежде всего, необходимо обозначить все, что входит в понятие «природной данности». Ее никоим образом не следует отождествлять с вещественной данностью. Это понятие охватывает как последнюю, так и собственно области живой природы и духа, включая всю инстинктивно, эмоционально и рационально определенную действительность самого человека. Речь идет о ключевой для нашего размышления интеграции понятия «природы»: оно здесь никоим образом не подразумевает только лишь внечеловеческую действительность, противостоящую человеку, но включает в себя

¹⁵ «Сообщество» в оригинальном тексте – “Gemeinschaft”, «культура» – “Kultur”. Эта пара понятий напоминает о противопоставлении, с одной стороны, «сообщества» и «культуры», а с другой – «общества» („Gesellschaft“) и «цивилизации» („Zivilisation“) в немецкой философии истории и публицистике 1910-1920-х гг. у таких фигур, как Томас Манн, Освальд Шпенглер, Хельмут Плеснер. Культура и сообщество для этой философии и публицистики были синонимами аутентичности, живых ценностей, единства традиции и прогресса, общество и цивилизация – голым материальным развитием, окостенением норм, выхолащиванием человеческих отношений. Напрямую культуру и устремленность индивида к сообществу связывал, например, Хельмут Плеснер (Plessner H. *Grenzen der Gemeinschaft*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1924. S. 93). Вместе с тем, вторая часть противопоставления у Блюменберга отсутствует. Он таким образом отказывается от дихотомии культуры и цивилизации, окончательно также выходя за пределы дихотомии Германии и галльского/англосаксонского мира, и показывает проблему культуры как всемирную проблему, а структуры, формирующие ее и в ее контексте образующую формы существования техники, как универсальные.

¹⁶ Быт. 1:28.

и все поле человеческого¹⁷. «Господство», далее, значит здесь нечто иное, чем сдерживание, подавление, устранение, недопущение-прийти-к-значимости; господство, таким каким оно исходит от человека, осуществляется в духовном проникновении и прояснении, в принятии во внимание оснований и условий, а также в художественном открытии символического содержания мировой действительности. Подразумеваемое здесь «господство» включает в себя в том числе признание связей и отношений внутри него самого.

Логика развития нашего понимания культуры приводит таким образом к концепции «покорения природы». Последняя означает в том числе овладение природной действительностью, простирающейся от материального мира до глубин человеческой души, на основе принципов объяснения мира и саморазъяснения субъекта. Кризис культуры смещается тем самым от простого введения в обладание [Verfügbarmachung] или оформления внешней природы к овладению самой человеческой природой во всех ее измерениях. То, что это овладение никогда не может быть межчеловеческим или вообще институционально-государственным актом, но лишь свободным суверенитетом всех индивидов над самими собой, – это не требует объяснений ввиду исторического опыта нашего времени.

На фоне этого «нормативного горизонта» и следует проводить наметенный нами анализ власти, скрывающихся в атомных технологиях. Отсюда возникает ряд вопросов. Например, нужно ли вообще стремиться к осуществлению полученной из нашего понимания культуры нормативной формы покорения природы с помощью атомных технологий, если имеет место разрыв между реальным использованием и духовным контролем [Bewältigung]? И еще один вопрос: если предположить, что в покорении природы атома существует некий прогресс, то насколько ему соответствует уровень самоконтроля человеческой природы, или наоборот, человеческая природа непременно окажется под угрозой из-за невозможности осуществлять одновременный контроль за природой внешней и внутренней?

Трансформация энергии атомного ядра в реальность техники означает кризис этической силы человечества. Атомная техника – это значительная проблема, относительно которой морально-философское осмысление современности должно доказать свою действенность. Это осмысление предполагает, с одной стороны, анализ всех уровней действительности, а с дру-

¹⁷ Такая неантропоцентрическая и нетрансценденталистская антропология в современной Блюменбергу немецкоязычной мысли напоминает антропологию Хельмута Плеснера, во многом следующей традиции Вильгельма Дильтея. Плеснер тоже в противовес феноменологически-экзистенциальной и отчасти неокантианской традициям отказывается от дихотомии человека и объективной природы. Для него понимания человека невозможно без осознания его связи с органической жизнью и произрастания человеческой природы из структур более низкого уровня развития (Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2004. С. 14–15).

гой, определение нормативного горизонта. Зазор между одним и другим и есть пространство развертывания диалектики «атомной морали».

Разумеется, за этим скрывается проблема границы, причем не только границы познания и праксиса. Поскольку мы в своем рассуждении отталкивались от понятия культуры, нацеленного на выработку норм, то методически исключили все отсылки к трансцендентному. Однако, быть может, главная проблема и связана как раз с областью трансцендентного? Коротко говоря, это может означать, что осмысление морали атомной техники в конечном счете должно быть теологическим. Но мы провели границу случайно, поскольку из этого последнего вопроса вытекают далеко идущие следствия. Ведь если для приобретения нормативной ориентировки наших рассуждений мы пустили в ход понятие культуры, которое – поскольку меру здесь задает «человеческое» – по своему объему представляет собой только человеческое отношение к миру, то мы вместе с тем достигли границы философского нормоустановления. Однако это в то же время означает: связывающий и обязывающий момент такой нормы больше не может быть превзойден. И тем самым мы оказываемся перед острой необходимостью поиска новой формулировки моральной проблемы. А именно, может ли «человеческое» через поступки и активные действия внутри нашей современности отстоять или обрести заново свое полнокровное нормативное значение? В зависимости от степени неотложности этого вопроса мы сможем принять решение: добиваться ли дальнейшего углубления морально-философской проблематики и пытаться обрести устойчивую почву под ногами, либо перейти эту границу и полностью покориться Божественной заповеди, абсолютному требованию и обетованному суду.

Литература

Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2004.

References

„Atomstrategie“, 1940-1946, German (2019) / *Google Books Ngram Viewer* [Electronic resource]. URL: https://books.google.com/ngrams/graph?content=Atomstrategie&year_start=1940&year_end=1946&corpus=31&smoothing=3 (date of access: 23.12.2022).

„Atomstrategie“, bis 1950 / *Google Scholar* [Electronic resource] URL: https://scholar.google.com/scholar?q=atomstrategie&hl=de&as_sdt=0%2C5&as_ylo=&as_yhi=1950 (date of access: 23.12.2022).

Bünning E. Quantenmechanik und Biologie // *Die Naturwissenschaften*. 1943. Jg. 24/25, Heft 53/54. S. 194–197 (in German).

Blumenberg H. Atommal. Ein Ein Gegenstück zur Atomstrategie // H.

Blumenberg. *Schriften zur Technik*. Hrsg. von A. Schmitz und B. Stiegler. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. S. 7-16 (in German).

Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache [Electronic resource]. URL: <https://www.dwds.de/wb/Unterwelt> (date of access: 23.12.2022).

DWDS-Wortverlaufskurve für „Atomstrategie“, erstellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache/*Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* [Electronic resource]. URL: <https://www.dwds.de/r/plot/?view=1&corpus=zeitungenxl&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=0&grand=1&slice=1&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1946-%3A2022&q1=Atomstrategie> (date of access: 23.12.2022).

Heisenberg W. *Die Physik der Atomkerne*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1949 (in German).

Jordan P. *Physik im Vordringen*. Braunschweig: Friedrich Vieweg & Sohn, 1949. S. 13, 45–49 (in German).

Kosmische Strahlung / Hrsg. von W. Heisenberg. Berlin: Springer-Verlag, 1943 (in German).

Maritain J. *Droits de l'homme et loi naturelle*. New York: Editions de la Maison Française, 1942 (in French).

Murer G. Von der Erfahrungswelt zur Quantenwelt // G. Murer. *Eine Reise durch die Quantenwelt*. Berlin: Springer, 2021. S. 7–19 (in German).

Plessner H. *Grenzen der Gemeinschaft*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1924 (in German).

Plessner H. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie], transl. from Germ. Moscow: ROSSPEN publ., 2994 (in Russian).

Woodrock A. Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights // *Revue d'histoire du droit international*. 2006. T. 8, №2. P. 245–266.

Atomic moral vs atomic strategy

Hans Blumenberg

For citation: Blumenberg H. (2023) Atomic moral vs atomic strategy / transl. from Germ. by I.S. Onegin, ed. by A.V. Mikhailovskiy // *Metamorphosis*. Vol. 7. N. 3. P. 112-131.